CAMILLO TRIVERO 

# Saggi di Etica

L'Etica ricondotta al concetto del Bene — Il concetto del Bene nell'Etica rosminiana — Il concetto del Bene nell'opera del Rensi — Sul concetto del Male — Sull'indole del piacere e del dolore — Le massime della condotta — La Morale e la Politica — La Morale e il Galateo — Sull'Etica rosminiana in genere e segnatamente sul concetto della « stima pratica » — L'unità dello spirito e la coscienza morale — L'« essere » e il « dover-essere » nel problema della determinazione — Appendice: Sulle osservazioni del Gentile all' Etica rosminiana.



In deposito presso:
FRATELLI BOCCA EDITORI
MILANO TORINO ROMA

1917

## A MIA MOGLIE

*Dedico a te, cara May, questi Saggi. Li ho quasi interamente composti nelle vacanze di questi ultimi due anni (1915-16), a Salò, sul bel Lago di Garda, nel luogo dove ci siamo conosciuti ed amati, nella meravigliosa pace della nostra Rocchetta, pace tanto vicina alla guerra che ne sentivamo l'eco talora, nel rimbombo del cannone. Da principio avevo quasi rimorso a segregarmi dal mondo circostante e concentrarmi in queste meditazioni così lontane dal momento attuale, e mi pareva quasi una colpa l'applicarmi ad altro che non fosse il seguire con fervido augurio gli avvenimenti della nostra guerra. E tanto potè questo sentimento che una prima volta interruppi, per quanto mi rincrescesse, la redazione di queste pagine, per recarmi due sere la settimana a rievocare in teatro, dinanzi al benevolo e indulgente pubblico salodiano, le glorie del nostro Risorgimento. Era un modo come un altro di mettere la mia anima all'unisono coll'anima del popolo, e sentirla vibrar con la mia di amore per l'Italia. Ma poi — parendomi d'aver compiuto, almeno in piccola parte, il mio dovere — la mia coscienza a poco a poco si calmò, paga di ammirare in Te la forte operosa anima britannica, che, tratta dalla sua naturale immensa simpatia per l'infanzia, si volgeva ad escogitare nuove forme di assistenza ai bambini dei nostri soldati, e vi si dedicava con una modestia, una serenità, un amore, un coraggio e un'intelligenza tali da mortificare in me l'uomo così povero di attitudini e di abilità pratiche. Mi parve allora che il dovere di chi non è chiamato a combattere potesse pure essere compiuto coll'attendere, come al solito, alle sue ordinarie occupazioni, ma con maggior fervore e miglior lena ; e credetti perciò che una vita di meditazione e di lavoro non dovesse venir disapprovata. Ma non si vive impunemente nel proprio tempo ; e le interruzioni ricominciarono.*

*Come non distrarsi da questo ordine di pensieri, quando*

*l'anima nostra è volta ai confini d'Italia, dove tanti nostri figliuoli spirituali, quei cari ragazzi che fino a ieri sedevano ancora, alquanto spensierati, sui banchi delle scuole, dimostrano ora tanta precoce maturità e spiegano un così bel valore? Alcuni, ahimè!, son già morti! e quanti ne vidi tornare feriti! uno specialmente mi sorprese per quella singolare serenità e gaiezza che sembra propria della nostra stirpe. Aveva sempre riso, aveva sempre goduta la vita con una santa allegria. E rideva ancora raccontandomi com'era stato ferito, come gli era stato trapassato il polmone. Guarì meravigliosamente e tornò lieto al fronte. Continuamente mi giungono di là i saluti affettuosi di antichi allievi che, in mezzo all'imperversare della battaglia, ricordano il loro povero maestro. Ma — nei momenti di maggior tristezza — trovavo ancora consolazione nella filosofia.*

*Ed ora finalmente questo mio nuovo libro è pronto. Lo offro a te, anche perchè, non so come, l'ho amato questo libro, cui attendevo quasi in segreto, l'ho amato più degli altri, forse pel fatto che mi ha fornito tante ore di sogno e di pace, o semplicemente perchè è l'ultimo nato. Tu lo leggerai, perchè ben conosci come sono sorti in me, l'uno dopo l'altro, tutti questi pensieri, e di alcuni, di molti, forse di tutti, in un certo senso, sai bene chi è l'Ispiratrice, cara, dolce, soave compagna della mia vita! Tu lo leggerai anche perchè la mia filosofia — così almeno mi pare — non è poi tanto astrusa che non possa anche essere intesa dalle Signore intelligenti e osservatrici come Te. Troverai che questi Saggi, sebbene possano stare ciascuno da sè, formano tuttavia come i vari capitoli di un unico libro, poichè dall'uno si passa all'altro quasi insensibilmente, e in quello che precede c'è come in germe l'idea svolta in quello che segue. Non sono, è vero, idee nuove per Te: sono le mie, anzi le nostre. Ritorno, come vedi, sul mio pensiero eternamente, ma questa volta, mi pare, per integrarlo e chiarirlo. Potrà essermi rimproverato quest'amore che conservo fedele e perseverante alla creatura della mia mente? Non so. So bensì che — or sono venticinque anni (eravamo ben giovani allora!) — io ti dedicavo il mio primo lavoro, un tentativo di commento estetico all'Infinito di Giacomo Leopardi — tu eri allora la mia fidanzata — ed oggi con animo immutato ti offro questo volume, che, per ora almeno, è l'ultima mia fatica. Non piacesse che a Te, ne sarei contento.*

Torino, 31 ott. 1916.

*Il tuo* CAMILLO.

# INDICE

I

## L'Etica ricondotta al concetto del Bene.

L'idée du bien est la morale tout entière.
COUSIN — Du vrai, du beau et du bien.
Paris. *Didiér*, 1855, p. 256.

Più di una volta io ebbi occasione, nelle opere mie precedenti, di notare che la maggior parte dei concetti, assunti a volta a volta come principii nell'Etica, non le sono affatto proprii in modo assoluto ed esclusivo; onde accade che o bisogna forzare il senso delle parole supponendo in esse un peculiare significato etico che di per sè non hanno, o rimane inalterabilmente irresoluto il problema di dare un principio proprio alla morale.

Basterà una breve disamina dei principali concetti che già furono e sono tuttora messi innanzi come principii dell'Etica per dimostrare la nostra tesi, ch'essi cioè non acquistano etico significato che dal contesto del discorso oppure allora quando vi si sottintenda l'epiteto « morale », e sono in realtà comuni indistintamente a tutto il vasto campo delle produzioni umane, e prima che morali sono puramente e semplicemente *pratici*.

E' certo ben difficile il mettere un po' d'ordine in una simile trattazione, poichè ogni criterio classificativo interiore implica una data risoluzione del problema che noi dobbiamo supporre, ed è forse in realtà, irresoluto; e ogni criterio clas-

sificativo esteriore, empirico è necessariamente imperfetto ed insufficiente.

La vecchia distinzione, ad es., dei sistemi di morale in soggettivi ed oggettivi, secondochè pongono il principio morale nel soggetto oppure nell'oggetto, non è del tutto esatta. Anche coloro i quali pongono il principio morale nel soggetto umano e la cui formola potrebbe essere: « La legge è nel soggetto », intendono veramente che codesta forza morale che è nel soggetto debba operare, cioè estrinsecarsi, cioè produrre effetti buoni, oggettivi: comunque si consideri il soggetto umano, sia in tutta la sua complessità, sia poi, come vedremo, in qualche sua particolare attitudine, è sempre sottinteso che esso conosce il bene, vuole il bene, sente il bene, tende al bene, o per meglio dire il suo conoscere, il suo volere, il suo sentire, il suo tendere è produrre il bene, anzi è addirittura il bene. Il soggetto, in altre parole, non chiude in sè la sua azione; la estrinseca in un oggetto. D'altra parte, coloro i quali di preferenza ricercano il principio morale tra gli oggetti varii cui si volge l'animo umano, sanno perfettamente che ogni distinzione tra codesti oggetti varii e molteplici vi è posta dall'umana coscienza; e che in tanto vi è un oggetto in quanto è voluto da una Volontà; e l'oggetto si risolve così ineluttabilmente nel soggetto. Cosicchè essi pure dovrebbero respingere la formola: « La legge è nell'oggetto », per accettare invece, come i primi, quest'altra: « La legge è nella relazione tra il soggetto e l'oggetto ». La classificazione del Rosmini è dunque compiutamente errata? E' comoda, ma è certo, sotto questo aspetto, empirica ed arbitraria. Tuttavia, resta il fatto che negli uni prevale la considerazione del soggetto e pongono perciò volentieri il principio etico o in tutta *la natura umana*, considerata nel suo complesso o in qualche sua particolare attività; negli altri prevale la tendenza a riconoscere la necessità di una legge morale nella *natura stessa delle cose;* sia poi riposta codesta necessità nelle esteriori esigenze della convivenza sociale, o nella comune aspirazione al benessere ed alla felicità, o nella qualità stessa degli oggetti appetibili, così in virtù degli effetti conseguibili per sè stessi, come ancora in vista dei fini per cui li perseguiamo.

Ma, prima di tutto, si può erroneamente porre il principio della morale in qualche cosa di affatto esteriore così al soggetto come all'oggetto, in un ordine puramente empirico, in uno stato di fatto, di cui non si cerchi neppure l'origine e la causazione, ma che si riconosca come dato: l'uso, il costume, la legge, l'autorità, la forza.

Noi ad ogni modo non abbiamo bisogno di seguire un ordine sistematico nella nostra breve rassegna di principii; potremmo anche prenderli in esame alla rinfusa, in qualsiasi ordine, a caso, od alfabeticamente; essendo la nostra tesi indipendente da qualsiasi discussione di tal genere e del tutto indifferente alla soluzione di un tal problema (1). Il nostro è per ora un esame di idee e null'altro, inteso a dimostrare che nessuno dei varii concetti assunti come principii etici contiene in sè, nella sua comprensione, l'idea morale per eccellenza.

Quelli che pongono come principio della morale qualcosa di esteriore e di empirico sono in errore; ed è facile dimostrarlo. Sia posto il « costume » o « l'uso » o « la legge » o « l'autorità » come un dato di fatto indiscutibile e quale fondamento degli obblighi morali. Basta domandare: « ma quale « sarà alla sua volta la causa, l'origine prima, la ragion di « essere di quel costume, di quell'uso, di quella tal legge, di « questa autorità? » per vedere subito che il problema è soltanto spostato, non risolto (2).

Del resto, di per sè la parola « costume » non ha ormai

---

(1) Sulla classificazione delle dottrine morali, cfr. ad ogni modo: G. Vidari. Problemi generali di Etica. Milano. Hoepli, 1901, Cap. II.

(2) Le leggi . . . non suppongono un'altra legge precedente che comandi rispetto e ubbidienza a quel volere che le fa?

Cfr. *Gentile* - « Il principio della morale secondo il Rosmini », p. 121. Bari, Laterza 1914.

. . . cercando il principio della morale nell'autorità umana, nelle leggi civili, confondendo in tal modo la *legalità* esteriore con la moralità . . .

Op. cit., pag. 127.

coloro che restrinsero il fonte delle obbligazioni morali alla volontà di un legislatore, presero la parte pel tutto, e per conseguenza non salirono al fonte supremo delle leggi; . . .

Op. cit., p. 121.

più nulla di esclusivamente etico, persino nel linguaggio comune, che non deve poi, a mio modo di vedere, essere del tutto trascurato. Il « costume » riguarda bensì più propriamente che l'« usanza » le cose morali; ma si dice in pari tempo *buon costume* e *mal costume*, dimostrandosi con ciò che i costumi possono essere buoni e cattivi, morali e immorali, e che l'agire secondo il costume non sarebbe punto una guida poichè non è necessariamente un agire morale: inoltre il costume può riguardare, nel senso in cui l'adopera ad es. il Della Casa, una materia ben diversa, per quanto affine, alla morale, può riguardare infatti anche semplicemente le belle maniere. E lo stesso si dica della « consuetudine », prossima parente dell'uso e del costume. E ancora dell'autorità; l'autorità medesima infatti può essere legittima ed illegittima, morale e immorale; e vi sono autorità che non hanno che vedere, direttamente, con la morale: l'« autorità » ad es. di uno scrittore pel filologo, l'« autorità » di una data fonte per lo storico; e cioè l'autorità scientifica, estetica, giuridica, economica, igienica, politica, pedagogica, ecc...

Parimenti la legge, la massima, la regola, la norma, il precetto, la prescrizione, e persino il dovere, preso nel senso esteriore ed empirico della parola, sono tutti concetti nè proprii nè esclusivi alla morale. La parola legge non si applica soltanto ad esprimere la volontà di un legislatore, che intanto può anche essere una volontà immorale, ma nel suo significato più generale non è che la formola di un rapporto costante. La massima non è sempre una guida per l'azione o tecnica o morale, ma spesso non è che l'espressione con cui si riassume l'andamento delle cose e dei fatti. In altre parole, leggi, massime, sentenze, regole possono essere teoriche o pratiche, e ciò che è pratico si distingue ancora in tecnico e morale. Di norme, precetti, prescrizioni pratiche è piena la tecnica prima dell'etica. E perfino il dovere altro non è che una necessità, una esigenza, un bisogno e vi sono perciò necessità ed esigenze logiche, estetiche accanto alle vere e proprie necessità etiche; vi sono obblighi e doveri legali che non sempre coincidono coi doveri morali. Tutti questi ed altri molti vocaboli generici sono, sotto un certo rispetto, sinonimi e si

usano con una promiscuità strana nei varii campi della pratica. Nè è difficile il trovarne la ragione. Essa sta nel fatto che, nel campo della pratica, tutto si riferisce in fondo all'uomo e ai suoi bisogni, tutto si riduce in ultimo ad uno stesso ed identico rapporto tra il bisogno e la soddisfazione. E per quanto i bisogni e le soddisfazioni possano variare e differire all'infinito, quantitativamente e qualitativamente, per intensità e per natura; per quanto l'attenzione dello spirito possa essere variamente attratta ora all'entità del bisogno in sè, ora alla forma della soddisfazione, ora all'oggetto che ne è materia; e aver riguardo ora più che ad ogni altra cosa al piacere che produce, ora invece agli effetti ed alle conseguenze che ne derivano, ora al valore che, rispetto alle soddisfazioni che recano con sè, vengono ad assumere gli oggetti e ai pregi di vario genere che possono venir loro assegnati, tuttavia è per così dire unico il meccanismo dell'azione. E l'unità fondamentale dello spirito, sia pure, se mi è lecito dir così, attraverso all'ingranaggio dei suoi molteplici e varii interessi e motivi, cui rispondono molteplici e varie ma anche analoghe soddisfazioni e perfezioni e vari ma analoghi pregi, dà a tutte le parole, che a mano a mano viene foggiando per esprimere le sue azioni e reazioni, una identica impronta.

E così avviene che, come dicevamo più sopra, allora quando un'azione qualsiasi in qualsivoglia di quei numerosi e varii campi o teatri in cui l'umana attività, nella sua evoluzione, si è venuta diversificando, è considerata come *dovuta*, vale a dire si presenta come una necessità, se non fisica, pratica o, come anche si dice in senso equivalente, morale, che non è ancora tuttavia il senso proprio dell'Etica, si può legittimamente parlare di *dovere* e, quel che a noi importa, se ne parla infatti. Mi si obbiettò veramente che io mi fondavo un poco troppo sopra il linguaggio comune e le sue ordinarie metafore, ma io, a costo di parer cocciuto, oso insistervi. La metafora intanto non è senza ragione; e se dinanzi a due idee apparentemente disparate, in casi e materie in apparenza differentissimi, viene spontaneo alla mente e al labbro di chi se ne occupa la stessa espressione, ciò vuol dire che questa espressione risponde ad un intimo nesso che riunisce le due cose.

Il negare ciò è semplicemente negare la logica del linguaggio. Create allora voi un linguaggio artificiale e logico, adatto alle elucubrazioni filosofiche, e vi riuscirà ancora pieno di sinonimie e di metafore; poichè la legge psicologica che vi presiede è superiore a voi e a tutti i vostri scrupoli.

Ma vi ha di più: la metafora non si arresta alle cose umane, ma dalle necessità morali passa talvolta a quelle fisiche e le esprime collo stesso linguaggio. Il Cathrein osserva come è stato detto che il verbo dovere si adopera in moltissimi significati, e che spesso non esprime affatto un obbligo. Ed egli veramente si ferma lì, ma voleva aggiungere: un obbligo morale. « Ieri *deve* aver nevicato a Danzica; *devono* aver afferrato il colpevole; per conservarci sani, *si dovrebbe* essere molto temperanti, ecc. ». Ma, secondo lui, che prova ciò? niente altro se non che « la nostra lingua è un organismo imper-
« fetto della nostra immaginazione e che spesso qualifichiamo
« con la medesima parola molti concetti affatto diversi, forse
« in base a una assai lontana — o anche a nessuna — ana-
« logia. Possiamo farne la prova, traducendo tali espressioni
« in una lingua straniera. Se vogliamo — ad es. — tradurre
« in francese la frase: *dev'* essere deviato un treno, la pa-
« rola *deve* si tradurrà *on dit;* mentre nella proposizione: tu
« non devi rubare, con *on ne doit pas*, oppure *il est défendu*
« e simili » (1).

Mi dispiace; ma quell'autore, che rispetto e che è d'ordinario così acuto, questa volta pare a me abbia parlato alquanto leggermente. Il linguaggio un organismo imperfetto della nostra immaginazione? Ma l'abbiamo forse creata noi la nostra immaginazione? E quando è sana, non è forse meravigliosa nel suo organismo e nella sua produzione? Le varie lingue non si contentano poi di tradurre variamente lo stesso concetto, quasi a dire come se lo vestissero di un'altra casacca, ma sono in realtà differenti modi di concepire le stesse cose, e tutti razionali, più o meno, si intende. Quando noi diciamo ad es.: *deve* aver nevicato o *deve* nevicare; *devono* avere

(1) *Viktor Cathrein*. — Filos. morale. Libreria editr. fiorentina, 1913. pag. 422.

preso il ladro; o *dev'* essere così; questo tronco *dev'* essere sostenuto, o cade; non *devi* bere vino, se vuoi guarire, e simili; vuol dire che noi, nella nostra lingua almeno, concepiamo in tutti questi casi indistintamente una *necessità*, che immediatameate assumiamo per metafora come se fosse nostra cioè umana e che esprimiamo così, sempre in senso generico, come una necessità morale. Da certi indizii desumiamo che *deve* aver nevicato o *dovrà* nevicare, se almeno i dati non mentono; e se i dati non mentono, ne viene a noi il dovere di ammetterne le conseguenze; così, se la polizia fa il suo dovere (in senso anche esclusivamente etico questa volta), essendo passato un tempo più che sufficiente, o a certi indefinibili segni che la coscienza avverte come effetti logici e necessarii di una tal supposta causa, il ladro dev' essere stato arrestato e io sento di potere, anzi di dover risalire da questi effetti a quella causa, come necessaria. Non tedierò il lettore proseguendo un'analisi che può benissimo fare da sè e può per giunta estendere ed applicare a tutti gli infiniti casi in cui, lungo giorni, settimane, mesi gli accadrà di sentire usare o di usare egli stesso in questo senso il verbo dovere, semprechè si possa cioè, immaginare una qualche sorta di necessità, vera o presunta, ipotetica o categorica, secondo la quale come relazione da una causa ad un effetto, o viceversa, si è obbligati logicamente e moralmente ad affermare che qualcosa deve accadere o deve stare in dati termini. Se il Francese scrive o pronuncia *on dit* invece che *si deve* vuol dire che il Francese concepisce la cosa diversamente; è forse più preciso, più determinato, più sensato, più empirico, come volete. Sulla differenza delle due lingue, l'italiana e la francese, veggansi in Leopardi (Pensieri) bellissime osservazioni.

Certo io non nego, Dio me ne guardi, l'esistenza di doveri morali veri e proprii; ma sostengo che non é arbitrario di parlare di altri doveri. « Tu *dovevi* far così e così... » dice ogni maestro al suo allievo, e può parlare di calligrafia, di disegno, di aritmetica, di geografia, di storia, di checchessia. Del resto E. Kant, ammettendo degli imperativi non categorici, implicitamente riconosce che vi sono doveri tecnici. Sapete quello che è arbitrario? volersi mettere in testa che il

dovere sia unicamente e sostanzialmente morale; mentre il dovere morale non è, in fondo, che il dovere per eccellenza. Vi sono difatti doveri indifferenti, doveri diversi e persino contrarii a quelli morali. Che se tutti i doveri professionali rientrano per un certo loro verso nella morale, è certo ad es. che i così detti doveri di società sono per lo più, se non sempre, per la piccolezza o tenuità o poca *entità* (potremmo dire col Rosmini) dei bisogni e delle necessità cui rispondono, indifferenti alla morale. Si possono contrarre poi obblighi e doveri legali e persino far *voti* religiosi, che lungi dall'essere sempre sacrosanti, possono essere in se ingiusti, per deficienza o imperfezione della legge positiva o per una cattiva interpretazione della divina. Vi sono dunque veri e falsi doveri, doveri reali ed immaginari, doveri che hanno un fondamento e altri che non l'hanno fuorchè nell'uso, nella convenzione o nella superstizione, e non ad ogni modo in una legge morale oggettiva, ma nell'autorità, nella forza altrui; o nell'interesse e nella viltà propria. Chi dice *dovere* non dice ancora nulla, se non specifica di che dovere intende parlare.

Sempre per la stessa ragione sono spesso adoperati promiscuamente come altrettanti sinonimi tutti i vocaboli che indicano un preteso oggetto a molteplici e varii atteggiamenti del soggetto umano; tanto che facilmente si scambiano e indifferentemente si confondono le note opposizioni di sano - malsano, giusto - ingiusto, utile - dannoso, bello - brutto, vero - falso, buono - cattivo; trasportandole facilmente dal loro campo proprio a quello non proprio. Cosicchè queste parole — a dire il vero — o non esprimono più altro che l'opposizione tra due stati, l'uno dei quali merita e l'altro non merita la nostra approvazione, o se hanno da avere un senso determinato non possono trarlo che dal contesto del discorso o dall' aggiunta di qualche avverbio: sano, giusto, utile, bello, vero, buono, intendo dire: *moralmente*. Tuttavia ciascuno di questi aggettivi conserva in modo meraviglioso, anche nel traslato, il suo senso proprio e specifico. E non a caso noi facciamo fra di essi una scelta preferendo, a volta a volta, il concetto della sanità trasportato, metaforicamente certo,

dalla sua vera e propria sfera che è quella della salute fisica, alla sfera estetica o a quella morale, per accennare alla sanità di una commedia, ad es. o alla vera e propria salute morale; o il concetto dell'equità e della giustizia, riferendoci particolarmente a quello che è dovuto altrui o alla distribuzione equa di qualsiasi cosa, fosse pur solo delle luci e delle ombre o dei piani di un quadro; o il concetto economico della utilità, perchè in quell'istante in cui vi ricorriamo prevale in noi questa considerazione; o quello estetico del bello, perchè effettivamente sentiamo un compiacimento di questa natura sia pur anco per la limpidezza e la perspicuità di una dimostrazione matematica o per la eleganza di una argomentazione giuridica; o il concetto logico di verità, perchè siamo sotto la suggestione della razionalità, della universalità e necessità logica di quello cui vogliamo riferirci; o infine quello di bontà, che dal suo senso generico di soddisfazione e di appagamento intendiamo trasportare a quello specifico di bontà etica.

Poichè siamo entrati così, quasi senza volerlo, nella considerazione dell'oggetto, esauriamo prima questa materia.

Non sono più felici coloro che ripongono l'oggetto della morale ad es. nel piacere, a meno che intendano il positivo e specifico piacere che nelle anime buone segue come legittima soddisfazione ad una buona azione, vale a dire il piacere morale. Giacchè anche quello di piacere è un termine generico: vi sono piaceri fisici e piaceri spirituali, e tra gli spirituali, i compiacimenti dell'intelletto nella scoperta del vero, le emozioni estetiche e infine la soddisfazione della coscienza morale.

Nulla poi di più indeterminato che il concetto della felicità, a meno che non la si scambi con la beatitudine morale. Vi sono tanti e talora così strani modi di cercare la felicità e di credersi felici! Se voi credete di indicare una norma che valga per tutti, che concilii il bene di tutti con quello di ciascuno, la vostra morale sta in questa regola, non nel concetto della felicità, che é sempre soggettivo. Molto probabilmente questo oggetto da voi imposto come una ragionevole meta ad ognuno, sarà in nome del vostro principio

medesimo, quello cioè della felicità, che ciascuno intende pur troppo a suo modo, solennemente rifiutato.

Nè è veramente destinata ad avere maggior fortuna quella che fu chiamata la morale dell'interesse, e quella che ne deriva ossia la morale utilitaria. Poichè l'interesse è ancora un concetto generico; verificandosi tante sorta di interessi quanti sono i capitali bisogni umani, compreso il bisogno morale; e tante forme di utilità oltre all'utilità morale. Vi si potrebbe opporre la morale del sacrifizio; ma quale sacrifizio? non certo quello del bene etico. Nessuno dunque di tali concetti ha in sè nulla di propriamente morale e ciò che li può rendere, a volta a volta, fecondi è l'interpretazione di chi li accoglie, fondata sulla inesplicata sua coscienza morale.

Restando, all'incontro, nel soggetto, nella natura umana, ci convien distinguere. Taluni ripongono la legge nella natura intellettiva dell'uomo: e a volta a volta sono considerate come essenzialmente morali, cioè liberamente e bene operanti, questa o quella cosidetta facoltà dell'uomo. L'intuizione, la percezione, la conoscenza diretta o la riflessione, il giudizio, ciò che si conviene di chiamare esclusivamente l'intelletto o ciò che si dice la ragione.

Ora mi pare che si possa sostenere che non c'è un Intuito esclusivamente morale, e se taluna volta si può parlare di un Intuito specifico, come ad es. l'intuito storico, l'intuito filosofico, l'intuito estetico, l'intuito economico, l'intuito giuridico, l'intuito morale, ciò non vuol già dire propriamente che esista nell'anima umana bello e compiuto uno strumento particolare, degno di tale denominazione. Lo spirito è uno (1); ma trae — dagli oggetti cui a volta a volta si applica, dalle attitudini che prende, dai modi stessi in cui è obbligato nei varii casi ad operare, dall'esercizio o dalla funzione — vere e proprie facilità o *facoltà*, che possono costituire alla lunga una predisposizione, una disposizione organica a volgersi a quel fine, a lavorare ed operare in quel senso. Ma una tale facoltà non ha significato, se avulsa dal suo oggetto; si fa, operando;

(1) Cfr. il saggio X: L'unità dello spirito e la coscienza morale.

ed è ancora essa una prova che il soggetto senza l'oggetto, l'oggetto senza il soggetto non hanno ragione di esistere. E così non c'è una conoscenza nè diretta nè riflessa che sia esclusivamente morale: nè esteriore nè interiore. Ordinariamente si dà il nome di conoscenza a quella che si rivolge all'esterno; e si chiama coscienza quella interiore. Parliamone della coscienza. Essa medesima non è sempre ed esclusivamente quello che si intende di dire quando si parla della coscienza morale. O per questo vocabolo infatti si intende soltanto quella voce interiore, che parve a taluno la voce di un Altro, la voce di Dio, la quale ci avverte quando facciam bene e quando facciam male, un Giudizio più o meno sicuro che si applica ai pensieri, ai desiderii, alle immagini, alle azioni; un tribunale, il cosidetto foro interiore; e allora non è veramente tutto l'animo morale, ma solo un suo modo di manifestarsi, che troviamo in forme analoghe nell'animo di chi cerca e persegue il vero come di chi si sforza di creare il bello: un vago senso di malessere, un turbamento che vi avverte quando state per cadere in errore, o quando state per offendere il buon Gusto; un sentimento che può essere retrospettivo come può precorrere l'atto; ma un sentimento che suppone sempre un animo nutrito di cognizioni e di nozioni determinate, un animo educato e colto, esteticamente, scientificamente, moralmente. Oppure per coscienza, secondochè è diventato oggi d'uso comune, si intende non più un sentimento particolare, non più soltanto una forma del Giudizio valutativo, ma tutto il complesso dei fatti di coscienza o dei fatti interiori, tutto il complesso degli atti dello spirito, anzi il principio medesimo di essi, cioè lo spirito o l'animo stesso. E allora la coscienza morale altro non sarebbe, come dicevo, che lo spirito etico, cioè lo spirito in quanto si volge al bene morale. Ma nemmeno con questo concetto viene afferrata l'essenza della moralità.

Altri pensa, più che alla forma della conoscenza, all'oggetto di essa, alla formazione cioè dei concetti, base dei giudizi e delle proposizioni e quindi delle azioni, e trova in breve che la virtù è sapere. Non nego la parte che nella preparazione d'un animo veramente morale ha il ragionamento e l'espe-

rienza, l' apprendimento di nuovi veri e la conservazione mnemonica dei vecchi; ma la moralità non è solo sapere; perchè tutta l'anima umana può volgersi al bene e non già l' intelletto solo; e la coscienza morale non meno che intelletto vero e proprio, è intuito, sentimento, presentimento, valutazione, giudizio; ma è sopratutto volontà. Non basta sapere ciò che è buono per volerlo fortemente e, per volere, bisogna amare, bisogna sentire la forza imperativa del dovere.

Taluni altri, anzichè in una qualsiasi delle facoltà che potremmo chiamare teoretiche, ripongono il principio dell'Etica nella sensitività: esiste per essi un senso specifico che ci avverte della legittimità di un'azione per mezzo dell' attrazione o della ripulsione che ce ne ispira il solo pensiero; ma essi medesimi sono poi costretti ad ammettere per analogia un corrispondente senso estetico o Gusto e il cosidetto buon senso o senso logico, che può essere, come notava argutamente il Manzoni, tutt'altra cosa dal senso comune. E devono per necessità riconoscere che questi tre sensi specifici come si possono offuscare, così si possono educare, coltivare, alimentare. E di che, se non degli oggetti relativi? e il problema del bello, del buono, del vero rientrano in campo ad ogni modo.

Torniamo per un momento alla coscienza morale intesa come una particolare attività interiore. Essa, se non è addirittura una sola e medesima cosa con il senso morale sullodato, è certo la sua prossima parente. Il senso morale è concepito per solito, metaforicamente. come una specie di tatto morale; quasichè le coscienze più delicate fossero munite, oso dire, di sensibili antenne come gli insetti, o di papille speciali per sentire a distanza il bene o il male. La coscienza è per solito compresa come qualcosa di più profondo, di più intimo, di più indipendente e più forte. Non si manifesta solo in una vaga attrazione o in una istintiva ripugnanza, vincibile e troppo spesso vinta; ma si rivela nella soddisfazione immediata di chi sente di operar bene o nel rimorso di chi falla; sentimenti, stati d'animo, di cui il primo può trasformarsi nella tranquilla beatitudine di chi è sotto l'usbergo del sentirsi puro; e il secondo aggravarsi fino al pentimento e alla disperazione. Ma

queste reazioni interiori, di cui nessuno può dubitare, sono tutt'altro che esclusive della coscienza morale. Altri si pente (1) sul serio, d'essersi lasciata sfuggire, per manco d'audacia

(1) Eccone un documento assai interessante nella seguente poesia di Lorenzo il Magnifico, intitolata:

**La Confessione.**

Donne, et fanciulle, io mi fo conscienzia
D'ogni mio fallo, e vo' far penitenzia.
Io mi confesso ad voi primieramente,
Ch'io sono stato al piacer negligente;
Et molte cose ho lasciato pendente;
Di questo primo i' mi fo conscienza.
Io havea lungo tempo desïato
A una gentil donna haver parlato,
Poi in sua presentia, fui ammutolato;
Di questo ancora i' mi fo conscienza.
Già in un altro loco mi trovai,
Et un bel tratto per viltà lasciai;
E non ritornò poi quel tratto mai;
Di questo ancora i' mi fo conscienza.
Ah, quante volte io me ne son pentito!
Presi una volta un più tristo partito,
Ch'io pagai innanzi, e poi non fui servito.
Di questo ancora i' mi fo conscienza.
Io mi ricordo ancor d'altri peccati;
Che, per ir drieto a parole di frati,
Molti dolci piaceri ho già lasciati:
Di questo ancora i' mi fo conscienza.
Dolgomi ancor, che non ho conosciuto
La giovinezza, e 'l bel tempo che ho avuto,
Se non hor, quando egli è in tutto perduto;
Di questo ancora i' mi fo conscienza.
Dico mia colpa, et ho molto dolore
Di viltà, negligentia, et d'ogni errore:
Ricordi, o non ricordi, innanzi Amore
Generalmente io me ne fo conscienza.
Et prego tutti voi, che vi guardate,
Che simili peccati non facciate;
Acciò che vecchie non ve ne pentiate,
Et in van poi ne facciate conscienza.

*W. Roscoe* — The life of Lorenzo de'Medici. London, 1837, pp. 398-99.

o per effetto di qualche circostanza esteriore, cui si rimprovera di non aver saputo o voluto, porgere a tempo rimedio, l'occasione di fare, non già il bene, ma il proprio comodo, anche se, per avventura, in aperto disaccordo con le leggi morali. Altri è gongolante di gioia d'aver fatto un buon colpo, anche se il così detto buon colpo è tutt'altro che buono, moralmente parlando. Troppe volte si scambia e si confonde con un sincero pentimento morale, l'abbattimento vero, non finto, di chi ha sopratutto dispetto e dolore di non aver potuto *farla franca*; o la mortificazione di chi si vede scoperto e costretto a scusarsi, a dirsi pentito, ma non è punto cambiato dentro. Il pentimento vero è disinteressato: l'altro giova a conciliarsi di primo acchito gli animi di tutti gli ingenui e a riconciliarsi con tutti gli interessi di questo mondo, l'utile affetto delle persone care (care perchè ci aiutano) la riputazione che è valutabile anche in moneta sonante, la fiducia che si potrà ancora e sempre sfruttare! Che cosa suppone un pentimento sincero? la coscienza di una legge che non si può impunemente trasgredire, di un dovere assoluto, di un bene oggettivo. E il problema è lì, non nel sentimento che vi corrisponde.

Tra i sentimenti, giacchè siamo in questo argomento, o per meglio dire tra le disposizioni sentimentali dell'animo umano, vi ha chi sceglie ad es. la Simpatia, la Pietà o la Benevolenza, la Beneficenza, parendogli che questo sia il sentimento morale per eccellenza. Non si è più fortunati per questo. La simpatia, cioè la squisita disposizione delle anime più sensitive a mettersi nei panni altrui, a risentire in sè stesse, quasi altrettanto vivi e qualche volta fors'anco più vivi di quello che han luogo negli altri, i piaceri di cui essi si allietano o i dolori di cui sono afflitti, a far cioè proprii i bisogni, i desiderii, le aspirazioni e le aspettazioni altrui, così da avere per riflesso la esatta ripercussione che dalle soddisfazioni avvenute o mancate hanno gli altri; la simpatia così intesa almeno, non è una facoltà esclusivamente morale. Il sentimento, e tanto meno il sentimentalismo (che sta al primo come l'artificio all'arte, la caricatura al ritratto) non ha, più della Ragione, il diritto al monopolio etico. La Simpatia può, senza

accorgersi, diventare colpevole peccaminosa: difficile è il contenerla nei limiti etici, impedire che diventi complicità. E la pietà, che ne deriva, vuol essere contenuta anch'essa nei giusti limiti. Il medico pietoso fa la piaga verminosa, dice il proverbio toscano. Persino la pietà può divenire immorale. E la tendenza alla Benevolenza, che non sia amore del bene vero, oggettivo reale autentico universale, neanch'essa è una guida, ha i difetti di tutti i sentimenti, può cedere ad interessi diversi da quello etico, se non sia sottoposta essa medesima all'impero d'una volontà morale.

Resta da ultimo la schiera di coloro che pongono il principio della morale nelle facoltà pratiche per eccellenza, cioè nella Ragione pratica che facilmente si identifica con la Volontà libera, con la Personalità, col Carattere.

Ma ragionevole non è sempre sinonimo di morale. La ragione può volgersi ancora a varii oggetti, anche se è ragione pratica. Il pratico o l'operativo è il vasto campo di tutta la attività umana, variopinta e multiforme. Non nego che la morale possa illuminare della sua luce anche le azioni e non solo, ma i pensieri, i sentimenti, i giudizii apparentemente più indifferenti, ma si tratta di vedere in che cosa una tal luce differisca da quella irradiata ad es. dalla verità teoretica pura o dallo splendore del bello estetico. La ragione pratica non è ancora la ragione morale. Vi son dunque due ragioni, due volontà: una buona, libera, eletta; l'altra che E. Kant chiamerebbe la inferiore facoltà di desiderare? E se così è, che cosa vuol dire buona volontà? che cosa sarà buono? Giacchè, o questa parola ha qui il senso del vocabolario, e allora esiste una bontà, di cui il volere libero assorbe una parte; oppure questa parola è intesa in un senso del tutto specifico, come una bontà che non è di questo mondo, una bontà senza restrizione, una bontà assoluta, in assoluto contrasto con ciò che ordinariamente e relativamente alle nostre inclinazioni, noi diciam buono. E allora come conosceremo noi questa bontà, come ci eleveremo fino a trascendere il mondo della realtà e dell'esperienza? Donde viene a noi un raggio di quella bontà sovrumana? Ad ogni modo, per

determinare la natura propria della volontà eticamente intesa, si è dovuto applicarvi — notiamolo — l'epiteto di *buona*.

E' forse buona la volontà autonoma, la volontà che si crea la legge da se stessa? Ma, anche l'autonomia sia pure intesa non già come indipendenza del singolo ma bensì del volere universale, non è più degli altri principii sin qui studiati esclusivamente propria dell'attività etica. Lo spirito storico, scientifico, filosofico è e deve essere altrettanto autonomo quanto lo spirito morale: nel senso che non deve subire alcuna pressione esteriore e obbedire solo alla sua legge, che è quella della verità e dell'evidenza, della necessità logica; nè è meno autonomo lo spirito estetico, in quanto l' artista non può trarre buon frutto dalle altrui convinzioni in fatto d'arte e di bellezza se non le fa propriamente e interamente sue; non possono cioè i precetti diventare in lui cosa viva e feconda ove non siano da lui liberamente accettati e voluti; chi accoglie dubbiosamente le altrui dottrine e vuole timidamente e debolmente, si riduce ad essere un fiacco imitatore, non un artista geniale. E se da ciò si può forse concludere la suprema moralità dell'arte e della scienza, non cessa di esser vero che da queste noi possiamo bene discendere ad altre autonomie inferiori, o financo a quella di chi, fattasi la legge, liberamente la segue, ed è la legge del male. (Jago).

La verità si è che il concetto dell'autonomia non è in sè morale se non quando sia moralmente inteso, elevandosi alla concezione d'uno spirito universale che vuole un Bene degno appunto della sua universalità; e la questione dell'autonomia morale si riduce, come si vede, a quella della possibilità di volere il Bene universale, alla possibilità per la coscienza umana di trascendere sè medesima e di elevarsi fino all'oggettivo, all'assoluto.

Quale è dunque il principio morale? E' forse la « stima pratica », di cui parla il Rosmini? Ma il concetto di stima, che importa la valutazione del prezzo e sia pure del pregio di alcunchè, non è più felice degli altri: inoltre non rappresenta che un momento della elaborazione morale. Ma su di esso ritorneremo di proposito. La parola valore, oggidì tanto

di moda, non ha un senso più determinato delle altre cui si sostituisce o che le sostituiscono: il valore è di altrettante specie quanti sono i criteri valutativi; logici (storici, scientifici, filosofici); estetici; etici, giuridici, politici, pedagogici; igienici, economici, tecnici, ecc. Ci sono valori materiali e morali; ma, s'intende, morali nel senso generico della parola, che vuol dire semplicemente spirituali. I primi sono i prezzi, i secondi i pregî delle cose: ma vi son pregî artistici, scientifici ed etici. La dignità? ma vi è una dignità in ogni professione, in ogni mestiere, in ogni condizione umana. E vi è chi riesce a metterla, a credere di possederla anche nelle cose indegne. Vi è dunque una falsa ed una vera dignità; una pseudo dignità, di cui si copre come d'un paludamento esteriore ogni farabutto burbanzoso e una dignità intima. Resta sempre a distinguere, a determinare in che propriamente consista la dignità morale. L'onore? ma non c'è un vero ed un falso senso dell'onore? Chi non vede che l'onore non ha molte volte che vedere con gli onori di cui spesso si ammantano gli indegni; che l'onore non è la riputazione, la fama, la quale può essere usurpata: che non è il puntiglio di cui tien così spesso le veci, o l'orgoglio di casta o di grado? La virtù! Alcuni infatti non dicono altro: «sii virtuoso; la virtù è premio a se stessa». Ma di che virtù intendono parlare? Evidentemente della virtù... morale. E siamo sempre da capo.

Il Rosmini osserva: «Nè solo fu confusa la scienza colla «moralità; ma se volessimo raccorre anche le vulgari opi- «nioni, egli s'incontra sovente, che qualsiasi abilità speciale «piglisi, senza più, per cosa virtuosa: e in ciascuna profes- «sione o arte, quelli che la professano si vantano talor di «virtù: e però i soldati prontamente giudicano virtù il «valor militare; e i dotti inclinano a stimare virtuosi i «letterati; e secondo questo pregiudizio tutti gli artisti, «poeti, pittori, scultori, sonatori, cantori, massime la gente «di teatro, chiamansi in Italia *virtuosi*» (1) e poteva dire

(1) *A. Rosmini-Serbati.* — Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale in Rosmini — Filosofia della morale. — Milano, Pogliani, 1837, Vol. I, p. 170.

di più. Noi parliamo infatti persino delle virtù delle erbe; e di persona capace a più cose, diciamo che è uomo di molte virtù. Nè, sia detto con tutto il rispetto dovuto alla memoria del Rosmini che apprezzo come filosofo ed amo più che mai come italiano, tutto ciò si scrive e si ripete non punto a caso, per effetto di « vulgare opinione » e tanto meno di un pregiudizio. Non è infatti punto un pregiudizio. Così diciamo, perchè tale è il nostro linguaggio e tale e non altro è, nella nostra lingua, il concetto di virtù! Anche questo è infatti un termine generico, che si applica perciò a più cose e non esclusivamente alla morale. Anzi quello etico è precisamente un senso derivato, non il primitivo. E il torto non è qui del linguaggio; ma di chi considera, come fa qualche volta anche E. Kant, (1) quali improprii tutti quei termini il cui significato non si accomoda con le sue teorie o di chi, assunta una parola in un senso particolare determinato, si meraviglia poi che abbia in realtà un senso più generale. Virtù altro non vuol dire che forza, potenza; non nego che allorquando si parlava, ad es. della « virtù dormitiva » dell'oppio, si facesse uso di un traslato; ma i traslati, se trasportano le parole d'uno in altro campo, non ne alterano però sostanzialmente il valore. Virtù vuol dire anche in quel caso: potere. Prima del Cristianesimo, certo la parola virtù aveva altro senso da quello che acquistò poi; ma il valore morale della parola non è che una specie di un genere, che è rimasto. A questo proposito, mi sia lecito valermi di un ricordo personale, che varrà a spiegarmi. Ero fanciullo, allievo del Ginnasio: avevo udito di Ercole al bivio, e sapevo che aveva scelto la via della virtù. Naturalmente curioso, leggevo tutto ciò che mi capitava fra mano, compreso il Vocabolario del Vallauri, che è seguito, come si sa, da un breve dizionarietto biografico e mitologico. Spessissimo vi trovavo che Ercole amò questa o quella ninfa, ebbe dei figli... ed io mi domandavo, scandolezzato: « o che razza di virtù è codesta? ». Come ognun vede, base del mio giudizio era il concetto che mi avevano insegnato della virtù cristiana, e là si parlava all'in-

(1) Cfr. il mio saggio sulla morale Kantiana a pag. 214

contro di virtù pagana. Forse che Ercole non fu virtuoso? non mise egli la sua forza a servizio dell'umanità contro la natura e i suoi mostri? non fece egli dunque del Bene? non poteva egli, all'incontro, volgere a suo profitto la sua grande possanza, come mi insegnano tanti Ercoli dell'ingegno, della ricchezza, dell'ambizione in questi nostri tempi pur così cristiani? Niente affatto: la sua è virtù, vera e propria, o almeno apparve tale in tempi e ad uomini, che non facevano consistere la virtù, tutta la virtù, nella sola castità, nella monogamia o nel celibato. La virtù è essenzialmente operativa; ma del resto Ercole è una favola e lasciamo le favole.

La virtù ad ogni modo — questo e null'altro vogliam dire — può essere di varie specie; per traslato, anche delle cose; ma, propriamente, degli uomini: virtù militari — e in certi tempi sono le migliori — politiche, pedagogiche, tecniche; virtù artistiche, virtù di concezione e virtù di esecuzione: e anche oltre a tutto e sopra a tutto, virtù morali. Nemmeno questo concetto è adunque esclusivo della morale, come del resto neppure il suo opposto, quello del vizio. Noi diciamo infatti: « vizio di cuore », « vizio di forma », in sensi che non hanno che vedere col vizio morale. Vizio vale genericacamente: imperfezione, errore, difetto e null'altro.

Lo stesso ancora si ripeta del merito o del demerito, che possono riferirsi anche ad altri campi diversi da quello morale; come viceversa, si parla di guadagno, di profitto, di di lucro anche fuori del campo economico. Ma io temo di stancare il lettore con un discorso che è ormai troppo lungo e mi affretto alla fine.

Non si ha dunque modo di trovare un principio alla morale? Non è essa — come già si domandava E. Kant — una chimera, un sogno delle nostre menti? Sarà vero forse che gli uomini tutti agiscono in pratica, per cento, per mille loro motivi variamente interessati e che non si dà in tutto il mondo, non si è mai dato in tutta la storia, un solo caso, in cui siasi verificata di fatto la condizione suprema della moralità, cioè la determinazione della libera volontà nell'unico nome della legge?

Quale sarà dunque mai il criterio che serva a distinguere la morale dalla religione, dalla storia, dalla scienza, dalla filosofia, dall'arte bella, dalla politica, dalla pedagogia, dall'igiene, dall'economia, dal diritto, dal galateo? Una volta si diceva: Ciò che sia una cosa, è chiarito dal suo oggetto. Ma qual'è l'oggetto della morale? Che cosa si propone l'uomo buono, che cosa vuol ottenere, che cosa vorrebbe — anche se non può da sè solo — che per mezzo del suo nobile sforzo, in nome del suo più ardente e puro desiderio, si attuasse nel mondo? Noi l'abbiamo visto: un'idea sola permane in fondo a tutte le speculazioni dei filosofi, un nome suppongono, espresso o sottinteso, tutte le formole e tutti i principii che furono mai messi innanzi: l'idea del bene. L'oggetto della morale è . . . il morale. Si tratta di determinarne la natura. Ciò pare a me si possa fare ricorrendo all'idea di bisogno o di fine.

Anche il concetto di fine è stato criticato. Mi riferisco specialmente ad un articolo del prof. Giovanni Vidari, inserito nel numero dell'Aprile 1911 della *Rivista di filosofia;* articolo degno della massima considerazione, intitolato: « I concetti di fine e di norma in Etica ».

Il prof. V. riconosce che « il concetto di fine ha sempre « avuto e ha tuttora nelle dottrine morali e nelle trattazioni « di etica una funzione importante, anzi fondamentale ». Che debba averla, noi pure asseriamo, ma per motivi alquanto differenti da quelli citati dall'A., onde possiamo dire fin d'ora che la sua critica non ci tocca. Infatti egli scrive: « Dato che « l'etica si definisca come la scienza della volontà nei suoi « rapporti con l'oggetto, si è quasi sempre ritenuto, che un « tale oggetto non possa essere pensato che come il punto, « il momento, lo stato a cui la volontà mira e in cui il suo « conato termina e riposa ». Ora si comprende che, ragionando dal punto di vista kantiano, si debba criticare un concetto che dà rilievo a quel punto, momento o stato a cui la volontà mira e dove il suo conato termina e riposa, cioè a un concetto che ci riconduce alla contemplazione dell'oggetto, e cioè degli effetti del nostro modo di operare; quando invece per E. Kant questi effetti non hanno da essere considerati per nulla e la morale, per sua confessione medesima, si esau-

risce per l'appunto nel semplice conato, cioè nelle intenzioni della buona volontà. Lasciando ora da parte la questione se questa veduta di E. Kant non sia essa stessa criticabile, resta tuttavia da fare una prima considerazione, pregiudiziale. Noi infatti non assumiamo il concetto di fine in questo senso, per volgere quindi tutta la nostra attenzione sull'oggetto o meglio sugli effetti dell'azione morale, trascurandone in certo modo le cause, cioè le intenzioni e il modo della determinazione; sarebbe un cadere nell'esagerazione opposta alla posizione che piacque al genio di E. Kant di occupare. Noi vogliamo anzi considerare il fine non come lo stato in cui il conato termina e riposa, ma anzi come il concetto ispiratore dell'azione, non come meta ed effetto, ma come *causa finale.* Che cosa, secondo questo altro modo di vedere, serve infatti a distinguere fin dall'inizio, si noti, le produzioni dello spirito, se non il motivo che le determina, lo scopo per cui lo spirito si muove, l'idea che lo spirito, movendosi, ha presente; la causa finale o l'intenzione che lo muove? In questo altro senso, il fine non è il termine ma piuttosto il principio della morale; anzi il principio-termine, la causa-fine; ove si conciliano gli effetti voluti colle buone intenzioni. La morale perfetta sta per noi in questa armonia dei dati soggettivi con gli oggettivi. Di buone intenzioni è lastricato, dicono, l'inferno; e uno spirito ricco di intenzioni, che non riesca a produrre nulla di buono, presto si isterilisce. Forse che in poesia vi contentereste della intenzion dell'arte o in iscienza dei conati degli studiosi? Giova sempre, a verificare la saldezza delle dottrine che siamo così pronti ad accettare in morale, confrontare gli effetti che deriverebbero dalla loro applicazione negli analoghi campi dell'arte e del sapere.

Continua il V.: « si è quasi sempre ritenuto, che oggetto « della volontà, di cui si voleva fare la scienza, non potesse « essere altrimenti pensato che come il « fine » di essa ;il quale « poi, naturalmente, in quanto soddisfa la volontà e ne fa ces- « sare il conato, veniva a essere identificato con il « bene ». « Oggetto della volontà non può essere che « il bene ». Ecco « due identità, che trasformavano e fissavano in nuova forma il « concetto dell'etica: l'etica è la scienza del fine e del bene ».

Ma, riguardando le cose sotto un altro aspetto, ci si presentano spontanee le seguenti osservazioni, le quali non sono da ritenere come contrapposte, ma come laterali a quelle dell'autore.

Il fine, specialmente se lo si intende come causa-finale, non è da confondere con l'oggetto della volontà. Prima di tutto distinguiamo bene di quale volontà intendiamo parlare. Che se per volontà noi intendiamo quella che E. Kant chiama la buona volontà, ossia la volontà morale, essa esclude allora, non solo la inferiore facoltà di desiderare, ove possono essere confinate quelle che dallo stesso Kant son dette le nostre inclinazioni (ossia le nostre propensioni o tendenze, i nostri bisogni o desiderii, i nostri interessi, in una parola, che nel linguaggio comune e in realtà pigliano non a caso anche il nome di brame, voglie, volontà), ma ancora le altre due forme analoghe del volere pratico superiore, cioè l'attività estetica e la teoretica, in quanto dalla pura contemplazione discende all'azione. Giova fare, dico, codesta distinzione poichè in tal caso una tale volontà, come del resto le altre due forme dello spirito, l'estetica e la teoretica, non ha più ad oggetto un fine ma è, secondo quanto abbiamo già intraveduto, essa stessa una vera e propria causa-finale. Si riduce cioè, in sostanza, ad un primo e iniziale fine o bisogno, o interesse che dir vogliamo, cui sono da subordinare e sono subordinate infatti — nelle coscienze che ne sono capaci — tutte le altre inferiori categorie di tendenze, forze, impulsi, motivi, aspirazioni, propensioni, inclinazioni, in una parola tutti gli altri bisogni o fini. Anche questi ultimi hanno il loro naturale oggetto, cioè ancora il loro bene, anzi più propriamente i loro beni. Infatti — siccome ad ogni bisogno può corrispondere una soddisfazione e un oggetto atto a procurarla, e le soddisfazioni possono poi essere reali o immaginarie e il bene non consiste solo nella materialità dell'appagamento ma benanco nella forma di esso — così i beni sono in realtà innumerevoli e di molte specie; ma spontaneamente essi si raggruppano in categorie determinate rispondenti a determinati criterii naturali. Se si ha speciale riguardo, più che ad altro, alla sensazione del corpo o al sentimento dell'animo soddisfatti, cioè se ci riferiamo alla

categoria del sentire, ecco la fonte inesauribile dei piaceri, che sono beni ancor essi, e anzi per taluni addirittura tutto il bene. Se ci riferiamo unicamente all'intelletto, ciò che ne appaga la naturale curiosità è un bene. Se finalmente ci rivolgiamo all'azione, la vita stessa nel suo naturale svolgimento ci indica varie categorie di beni, oggetti di cure e di occupazioni diverse: la salute fisica così individuale che collettiva, oggetto dell'Igiene; l'utilità delle cose atte a procurarci le soddisfazioni, ossia il valore dei beni materiali, la ricchezza, oggetto dell'Economia; la incolumità personale e la sicurezza nazionale, il rispetto della proprietà e l'ordine all'interno, la grandezza della nazione all'estero, oggetti della Politica; la giustizia, oggetto del Diritto, ecc. Ma in questa stessa prima sfera dell'azione, già si verifica una legge che otterrà poi la sua piena attuazione nelle più alte produzioni dello spirito: che cioè il bene o la soddisfazione o l'appagamento dello spirito nelle sue forme più alte, e poi nelle altissime, non consiste più soltanto nell'appagamento diretto dei bisogni o delle inclinazioni proprie dell'organismo fisico psichico che gli appartiene, ma bensì nell'appagamento di una forma superiore di causa-fine, di certi bisogni speciali dello spirito, cui vengono volta a volta subordinati tutti gli altri e determinata così, caso per caso, l'opportunità o no del loro appagamento: bisogni che diventano altrettanti criterii fondamentali di giudizio o di valutazione, altrettante leggi o solamente esclusivamente tecniche, o tecnico-pratiche, o pratiche, o infine morali. Cosicchè il bene (o piacere) caratteristico di cui può godere ad es. l' « homo œconomicus » non consiste propriamente — come già ebbi ad osservare altrove, ma giova l'insistervi — nel piacere fisico che gli procura il sorbire una tazza di buon caffè o nel piacere spirituale di cui gode a teatro, nè nel giovamento o profitto che può ritrarne — piaceri e beni confinabili e confinati nel fondo comune a tutti gli uomini o se più vi piace a *tutto l'uomo;* — ma bensì nella particolare soddisfazione di avere ottemperato alla legge del minimo mezzo. E per questo primo ordine di cose valga questo unico esempio.

Nella più alta sfera dello spirito, l'appagamento della co-

scienza teoretica ad es. non è più dato da quelle comuni verità che servono ad acquetare le curiosità ordinarie, e che sono perciò il bene e la delizia dei comuni spiriti. In iscienza, non è più buona, utile e grata qualsiasi verità ,purchè certa e provata, perchè atta a tacitare una curiosità sia pure legittima e santa come quella del magistrato nell' interesse della giustizia. Ma occorre una verità in accordo con lo stato cui è giunto, in un dato punto, il sapere, in armonia colle esigenze perenni e temporanee della scienza, una forma superiore di verità associate e sistemate, in virtù delle relazioni universali e necessarie. Onde la verità scientifica è in certo modo la verità della verità, ossia la forma logica della verità. Ciò non toglie che la scienza per non cadere in un vuoto formalismo debba alimentarsi di continuo dalla vita di nuove e vive verità; dovendo poi alla sua volta fornire materia di nuovi veri ai sempre rinnovati bisogni della tecnica, che ne è la costante applicazione.

Analogamente, il piacere estetico non consiste più nell'appagamento diretto, onde i sensi si deliziano o la mente si bea, ma nell'attuazione, direi, d'un'idea, la idea della bellezza. Così infine, l' oggetto della morale non è già dato da quella innumerevole serie di beni, che sono la materia delle inferiori forme dello spirito, o non più direttamente; non la salute, non la ricchezza, non il piacere, non la felicità individuale, non la potenza e la grandezza, nulla di tutto ciò: ma la voluta bontà di tali beni, cioè la loro subordinazione a un criterio superiore universale. La morale non isdegna, in altre parole, il contatto con l'igiene, il galateo, l'economia, la prudenza, la politica, la legalità, anzi come essa medesima alimenta queste e molte altre forme di pratiche attività, le ispira e le orienta, così ne ricava la materia che le è necessaria. Senza di essa, anche la morale cadrebbe in un vuoto formalismo come la scienza dei pedanti; con essa si vivifica e crea.

Il V. prosegue: « Siccome poi l'etica, come disciplina filo-« sofica, non poteva sottrarsi al bisogno interiore ed essen-« ziale di trovare il principio che raccogliesse sotto di sè e « dominasse dall'alto tutto il vastissimo campo della vita mo-

« rale, in cui i fini particolari sono fra di loro legati ed anche « contrapposti, così accadde che l'oggetto dell'etica diventasse « necessariamente, e, direi, per definizione, il fine ultimo o « supremo, il quale poi anche, per il puro fatto che era « concepito come superiore a tutta la esperienza e indipen- « dente da essa, diventava *ipso facto* il fine assoluto, il bene « assoluto ».

Anche codesta critica non riguarda la concezione da noi dianzi abbozzata. Per noi i bisogni o i fini non sono concepiti come posti su una linea sola, di cui rappresentino per così dire i punti successivi; di modo che all'ultimo di essi si arrivi con un graduale scorrere tutti gli altri. Il fine ultimo per noi si può anche dire, volendo, un fine primo, iniziale; il fine della volontà, che altro non vuole che il bene, non appartiene più per così dire allo stesso piano, alla stessa linea in cui son collocati i voleri comuni che tendono ai loro beni particolari egoistici ed interessati. Là dove si presenti quel fine, che vuol poi dire quella superiore anzi suprema disposizione dell'animo, i beni particolari son tosto illuminati d'una nuova luce. Noi ci facciamo superiori a noi stessi: parla in noi l'Universale: e — anche se l'esperienza non ci ammaestri sufficientemente nell'arte di evitare nella nostra condotta ogni male, ad altri o a noi, od ogni atto che ci umilii, e ci abbassi ai nostri proprii occhi, e in quella di procurare ogni bene pensabile, che sia vero bene, che cioè non si contraddica e non si smentisca, fin dove almeno il nostro debole sguardo può giungere — noi ci sentiamo tuttavia sorretti dalla onestà, dalla giustizia intima, dalla profonda carità dell'intenzione. E allora, anche se il conato non raggiunga la meta, avendo pur fatto tutto ciò che era umanamente possibile per raggiungerlo, l'animo s'appaga soddisfatto.

Per noi, il fine ultimo non è quindi e non può essere il bene assoluto. Ben sappiamo che di assoluto non c'è nulla in questo mondo. E come potrebbe essere assoluto il bene, che suppone il male, che suppone cioè l'imperfezione, vale a dire il bisogno? Il bene che noi possiamo fare è sempre relativo ai bisogni umani, di un dato tempo, di una data società, di un periodo storico. Evitare la soddisfazione di quelli,

il cui appagamento si risolverebbe in una negazione di altri, più fecondi alla loro volta di soddisfazioni e di beni. Nè ciò sia detto con criterio quantitativo. Il fine morale è, si può dire, l'infinito desiderio del bene. Di assoluto non c'è che la aspirazione eterna all'assoluto.

Ma vediamo col prof. V. « che senso hanno codeste divul-« gatissime espressioni di « fine ultimo o supremo » e di « fine assoluto ».

Del primo Egli asserisce che « o racchiude una vacuità o « suppone una contraddizione: racchiude una vacuità, perchè « il fine, se è veramente tale, non può non essere sempre « ultimo per rispetto alla volontà che se lo propone » al che i sostenitori del concetto del fine ultimo potrebbero rispondere che essi per l'appunto col fine ultimo non intendono parlare di quegli scopi che a volta a volta le singole volontà od anche la volontà collettiva si vengono proponendo e che sono realmente ogni volta *gli ultimi*, relativamente parlando; rispetto ai quali cioè gli altri fini minori assumono il valore di semplici *mezzi;* ma bensì di quel supremo fine a cui si vuol credere tenda l'universo stesso, e a cui le anime buone quando lo conoscessero, vorrebbero bene uniformarsi; fine perciò concepito come oggettivo, unico reale assoluto — « e « suppone una contraddizione, se implicitamente si ammetta « che possa esservi un fine che non sia ultimo, perchè in tal « caso esso non è più un fine ma un — mezzo — ». Al che i sostenitori del concetto del fine potrebbero opporre che un fine che non sia l'ultimo, nel senso spiegato più sopra, potrà benissimo diventare un mezzo per una volontà superiore o suprema, ma non è punto vero per le volontà singole che tutti i fini, salvo l'ultimo, non debbano essere concepiti che come semplici mezzi. Del resto è, in fondo, una questione di parole; poichè tutti i fini si possono, volendo, considerare come ultimi cioè come fini e ad un tempo come mezzi, e allora la parola non ha più significato e si dovrà dire ultimissimo o estremo quello in cui parranno doversi alla fine conciliare! Da ciò l'A. conclude che « ad ogni modo il concetto di fine ultimo, « che una modesta riflessione dimostra facilmente oscuro e

« ambiguo, rivela un atteggiamento di pensiero fondamen-
« talmente viziato ». Esso però non ci pare molto più oscuro od ambiguo di tutti quegli altri che abbiamo passato in rassegna.

Il V. critica ancora l'altra espressione di « fine assoluto ». — « Se « assoluto » — egli scrive — « vuol dire « sciolto da « ogni legame o rapporto », non si capisce come possa pen-
« sarsi un fine assoluto dal momento che il fine è, per defi-
« nizione, pensabile soltanto in rapporto con la volontà ». Al che i sostenitori di questa tesi potrebbero soggiungere che lo pensano infatti in rapporto con la Volontà assoluta. — « *Fine assoluto* non può voler dire altro che fine in sè, ma « cosa in sè, non più oggetto del Volere ma del Pensiero: » E sia pure fine in sè, cioè causa-fine, il punto in cui la volontà e il fine coincidono. Ma non è questo un argomento che ci interessi per ora.

Per il prof. V. adunque, il fine è un concetto di origine empirica; donde il suo disprezzo. E non sono d'origine empirica la più parte dei concetti, che elaborati poi dalla scienza salgono ad una dignità non prima sognata? Ma un punto che supremamente ci interessa è quello ove mostra di vedere una associazione fortissima tra « fine » e « piacere » e scrive: « Scindere il piacere dal fine non si può, perchè il concetto « di fine è, per la genesi sua, intimamente legato con quello « di volontà empirica, epperò di bisogno, di desiderio, di aspi-
« razione, di sforzo; onde non può separarsi dall'idea delle « ripercussioni sentimentali piacevoli o non piacevoli, che il « fine realmente conseguito o non potuto conseguire ha sul « soggetto ». Direi anzi che gli è qui che tutto il ragionamento dell'A. voleva da ultimo parare.

Non posso per mio conto consentire affatto in questa veduta. Alla stessa stregua si potrebbe sostenere che dovere e piacere vanno associati, perchè al dovere compiuto segue di ordinario il piacere d'averlo compiuto. Anche la volontà buona — l'abbiamo visto — è una sorta di bisogno, quindi anche quello del dovere è un bisogno: donde si può spiegare quello che al Kant pareva inesplicabile: il piacere cioè di obbedire alla legge; piacere che non potè negare peraltro, perchè

troppo evidente. Ma non sempre noi ci proponiamo dei fini interessati, o che almeno interessino la nostra bassa ed egoistica natura. E allora il proporsi un fine vale quanto il sobbarcarsi a un dovere da compiere — anzi per l'uomo morale il dovere è un fine e viceversa — e proporsi un fine non vuol più dire allora cercare una soddisfazione per noi, cioè un bene egoistico o un piacere — dalla soddisfazione stessa, legittima, del dovere compiuto o da compiere possiamo benissimo far astrazione — vuol dire sopratutto fare un bene, compiere un dovere, far felice qualcuno, far trionfare in qualche cosa, anche piccola, la giustizia; raggiungere o almeno avvicinare in qualche cosa la perfezione.

Pel V. una definizione del « bene » fondata sul concetto di « fine » non può non essere essenzialmente edonistica. « Bene è tutto ciò che è fine della volontà, nè si può, quando « anche si tratti di bene supremo, concepirlo indipendente- « mente dal volere quale noi empiricamente conosciamo ». Che tutto ciò che è fine della volontà umana possa esser bene noi ammettiamo solo in parte, ritenendo che vi sono falsi beni, che son fini di male volontà. E voi che altro fate, quando partite dal concetto della buona volontà, se non procedere fin dal principio alla medesima distinzione ? Senonchè la vostra buona volontà non è empirica: è una volontà *sui generis*, a priori. Ma che vuole ? Quale è mai il suo contenuto ? Il fatto è che E. Kant, quando s'è trovato nella necessità di darle un contenuto, ha dovuto ricorrere anche egli al concetto di fine. Che non si possa concepire alcun bene indipendentemente dal volere e quindi dal concetto di fine è un fatto. Un bene che non si traduca in un bene per qualcuno, e per qualche cosa, non ha senso. E lo stesso bene formale sia esso razionalità o esteticità, si traduce ancora nella rispondenza della forma a certe esigenze dello spirito. Ma — e questo è il punto sul quale vogliamo fissar l'attenzione — altro è il bene e altro il piacere. E non è punto lecito il dedurre che chi parla del primo discorra implicitamente del secondo, sì che ogni teoria del bene debba essere senz'altro infetta di edonismo. Il bene è la soddisfazione; il piacere il senso o l'avvertimento di tale soddisfazione. Ma soddisfazione di che? dei

bisogni. Ora intanto noi possiamo soddisfare i bisogni nostri (e fin qui non si esce dall'egoismo), ma anche gli altrui. E i bisogni altrui — altro punto da considerare — noi facciamo nostri in tre modi: 1° conoscendoli, astrattamente, e, astrattamente, subordinandoli ai nostri fini oppure facendone altrettanti fini cui posssiamo disinteressatamente subordinare e sacrificare i nostri stessi bisogni e desideri, le nostre volontà particolari; 2° sentendoli, provandone cioè, per simpatia, piaceri e dolori o, per antipatia, dolori e piaceri, i quali possiamo così posporre o preporre ai nostri medesimi affetti; 3° e finalmente volendo o non volendo porvi riparo e dandovi o non dandovi immediata soddisfazione, indipendentemente dall'interesse teoretico che suscitano in noi, dal piacere o dal dolore che per simpatia o antipatia ci ispirano. Perciò non è necessariamente edonistica una tale concezione. Edonistica sarebbe quando identificasse il bene col piacere, e ponesse unico movente all'azione la sensitività. Chi soccorre altrui perchè non può veder soffrire, costui è un edonista: non chi scopre che vi son tanti bisogni da soddisfare e vi provvede senza pensare se ne avrà vantaggio o riconoscenza.

L'A. dice giustamente che la cosa fu ben vista da E. Kant che, come è noto, nel secondo capitolo della Ragion pratica, dimostrò chiaramente come il concetto del bene e del *gute* non si possa appoggiare su quello di fine senza cadere nello stesso tempo nella identificazione del bene col gradevole, del *gute* col *wohl*. — Ma noi, con tutto il rispetto dovuto ad entrambi gli autori, osiamo ribattere che appunto E. Kant ha torto, perchè non ha considerato il triplice meccanismo per cui i bisogni, le volontà, i fini altrui e nostri (si noti), possono incontrarsi, a dir così, con la nostra coscienza; e dall'avere avuto perciò presente una sola delle tre maniere di reazione, ha concluso che questa non potesse essere che sentimentale ed edonistica! « E quando lo stesso Kant, contrariamente al- « l'indirizzo generale delle sua etica, volle condurre in essa « il concetto di fine... » — per renderla, diciamo noi, in qualche modo applicabile in pratica, se no sarebbe rimasta una fantastica chimera, come a ragione mostrò di temere — « non potè a meno di considerarne come elemento essenziale

« e costitutivo, o, anzi, come vero e unico contenuto di esso, « il piacere inteso come permanente e totale, cioè la felicità ». Ma noi diciamo: altro errore; poichè non si capisce affatto per che sorta di arbitrio debba essere proposto a noi come fine: la perfezione; e per gli altri la felicità. Gli è proprio dove si vede che il sistema Kantiano all'atto pratico mancava di base. Quei due concetti non sono suoi, ma accattati si sa dove. Noi potremmo benissimo domandarci — e già ce lo siamo domandato altrove (1) — se qualche volta almeno non abbiamo il diritto e anche ii dovere di pensare almeno un poco alla felicità nostra ed al perfezionamento altrui. Io, come maestro, non devo solo far felici i miei allievi; come marito, far felice mia moglie; come padre, far felici i miei figli; come uomo, far felice il mio prossimo; ma contribuire, se sta in me e per quanto sta in me, a migliorarli. Viceversa, se con l'abuso dell'alcool o dei narcotici o, più innocentemente, dello stesso pensiero, rendo infelice me, farò infelici anche loro. Errore: perchè non si tratta nè di piacere nè di felicità; ma di fare il loro bene — anche loro malgrado — e il mio bene, anche contro le mie naturali inclinazioni. Sempre ed unicamente di fare il bene; cioè di appagare negli altri quei bisogni che la ragione e l'esperienza e persino talora il sentimento, cioè l'intuito, mi indicano come buoni o almeno innocui, nei limiti del diritto e dell'onestà, non cedendo nè per compassione nè per guadagnarmene l'affetto, nè per altra sorta di sentimento, ai mali istinti, alle male voglie mai. Così la buona mamma infermiera non cede alle insistenti richieste, che pur le spezzano il cuore, del figlio ammalato di tifo che vorrebbe mangiare, contro le tassative prescrizioni del medico. E appagare in noi quei bisogni, che sappiamo compatibili coi nostri fini più alti, che sono poi altrettanti doveri.

Così non è punto detto che il fine universale non possa essere altro che la felicità; il bene non è necessariamente nè il piacere nè la felicità; la felicità può essere la pace coi suoi ozii e coi suoi comodi guadagni, e il bene la guerra;

(1) Cfr. Nuova critica della morale Kantiana, pag. 248.

e in una sintesi superiore, bene sarà la pace universale, la redenzione dal vizio, dall'ignoranza, dalla superstizione, da tutti gli errori, da tutti i vani orgogli, la civiltà vera ove imperi unico e solo il diritto così tra i singoli come tra le nazioni. — La felicità è relativa al sentimento momentaneo e individuale; del bene o del male finali si può giudicare talora solo a distanza di secoli, colla storia alla mano; e talora non si può giudicare mai, poichè trascende il mondo dell'esperienza.

Ma lasciamo la polemica, per quanto amichevole, e prendiamo atto volentieri delle parole con cui il prof. V, pone termine alla sua critica: « Io pure ho accolto e conservato « nella mia Etica (1) il concetto tradizionale di fine supremo « o assoluto, e ho definito con esso l'ufficio principale del- « l'etica, non tenendo conto, per ragioni esterne degli equi- « voci logici a cui esso dà luogo ». Le ragioni esterne in in filosofia non hanno, mi pare, ragion di essere; onde mi piace di credere che l'abbia fatto per altre validissime ragioni, che mentre scriveva il citato articolo, brillante e ingegnoso, non voleva avere presenti. Così io mi appello dal Vidari al Vidari, e gli chiedo venia del breve dibattito che Egli forse può far conto d'aver fatto con se stesso.

Ad ogni modo, noi non impiegheremo il concetto di fine « *sic et simpliciter* » in quel modo, che giustamente ha suscitato le critiche del prof. Vidari. Noi non ci domandiamo se l'universo abbia un fine e qual sia, quel pensiero del fine che faceva disperare il povero Leopardi quando chiedeva agli astri, alla luna:

. . . . . . . . . . . a che vale  
Al pastor la sua vita  
La vostra vita a voi? dimmi: ove tende  
Questo vagar mio breve,  
Il tuo corso immortale?

e ancora:

A che tante facelle?  
Che fa l'aria infinita e quel profondo  
Infinito seren? . . . . . . . .  
. . . . . . . . . . . . . . . .

(1) *Vidari* — Etica, 3ª ediz. — Milano, 1911.

tanto è vano: nessuno lo può dire con certezza; e ognuno vi può solo rispondere per fede. D'una fede morale ritengo francamente non si possa far a meno, e in ciò credo di essere ben d'accordo col Vidari. Ma la mia fede, radicata in me da tanti anni di meditazione, non forse troppo metodica nè troppo ortodossa, su questi problemi, è questa: che se anche c'è un fine alle cose, se una volontà infinitamente buona vi presiede, questo fine non può essere in troppo aperto contrasto con il concetto che se ne formano i buoni fra di noi: che cioè, come insegna pure tra gli altri, anche il Cathrein, la legge morale è scritta in noi, e che il bene che noi possiamo volere e attuare in questa vita non può essere che il bene delle umane e persino delle altre creature, nei limiti in cui il loro bene è conciliabile col bene superiore e pur sempre onorando in sommo grado i massimi beni rispondenti alle forme più alte dell'umana idealità che hanno perciò del divino: la patria, la giustizia, la bellezza, la verità.

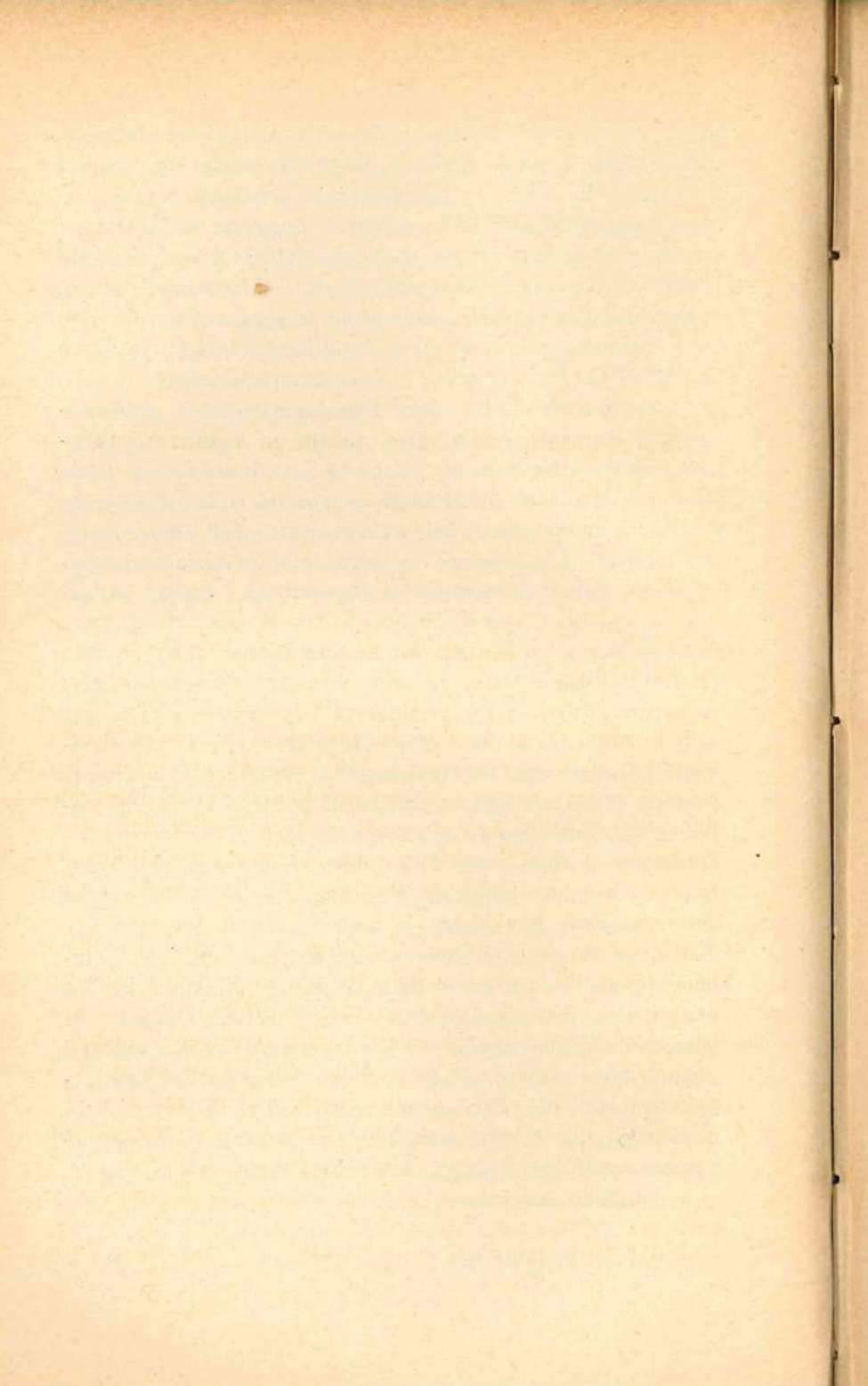
Il concetto, da noi accettato, ci serve a distinguere le forme varie dell'umana attività pratica a seconda cioè del fine cui son volte. Questo modo di ragionare parve a qualcuno troppo antiquato: il dire alla maniera del Mamiani, che l'oggetto della scienza è il Vero, dell'arte il Bello, della morale il Bene, sembra infatti oggidì il far soltanto delle parole. Ma quando a codeste parole si facciano rispondere idee e concetti positivi, di cui si mostra la fonte, il luogo e l'estensione, la cosa muta.

Tutte e tre infatti queste alte forme dell'ideale umano, come molte altre inferiori del resto, hanno per oggetto la Realtà istessa, che diventa a volta a volta materia di investigazione teoretica, di tecniche applicazioni, materia economica estetica etico-giuridica. E' identica, ma diversamente elaborata o vista da uno speciale angolo visuale. E questa materia è sempre la realtà in quanto è oggetto di azioni e di reazioni rispetto allo spirito umano, la realtà in rapporto con lo spirito, l'Oggetto col Soggetto. Ma quando è conosciuta con certezza ed è ridotta a relazioni universali e necessarie, è lo scibile, è il vero della scienza; quando, trasformata dall'immaginazione — e si può *immaginare* col marmo. coi colori, col chiaroscuro, con un edificio di pietra, coi suoni, con le parole

— in materia di sublime godimento, è Bellezza estetica; quando infine tutta la realtà è presentata come un sistema di diritti e di doveri, di bisogni cioè da riconoscere e necessariamente da soddisfare, allora è l'oggetto della Morale. E come c'è un Imperativo logico che obbliga i sani di mente all'assenso, e un Imperativo estetico, che, se hai sano il Gusto, ti forza all'ammirazione; così c'è un Imperativo morale, non meno potente, che ti forza a desiderare, amare, praticare quel Bene che solo si può e si deve amare e volere.

L'Etica per me non è altro. Psicologicamente e pedagogicamente, lo studio del soggetto umano in quanto può prendere codesto atteggiamento, in guisa non dissimile dal modo come può assumere l'attitudine scientifica o la disposizione estetica; e in quanto un tale atteggiamento può essere facilitato, educato. Logicamente, lo studio della materia ossia dell'oggetto: come un sistema di rapporti tra i nostri bisogni e la natura, tra i nostri bisogni in fra di loro stessi, tra i bisogni nostri e gli altrui, tra i bisogni dei singoli e quelli della collettività sociale, sotto le sue varie forme, (famiglia, stato, patria, umanità) e persino tra i bisogni nostri da una parte e le necessità delle cose e le esigenze degli esseri viventi dall'altra, fra le tradizioni del passato e le novazioni destinate a fondare l'avvenire, tra la morte e la vita, la materia e lo spirito, tra lo spirito particolare e l'Universale.

Questo è il regno dei fini, questo è il campo del Bene, questo è l'oggetto dell'Etica. Una buona volontà che non sa come orientarsi, non basta: la nuda parola di dovere non è efficace, se il nome di dovere non suscita d'un subito dinnanzi alla mente un determinato complesso di azioni da fare o da evitare, di bisogni concreti da soddisfare, di miserie da lenire, di diritti da rispettare o di impulsi che vanno soffocati al primo loro nascere, o che vogliono essere deviati, trasformati, scambiati con altri le mille volte più nobili e puri, cioè i vari intangibili diritti della coscienza umana. Ecco perchè ci parve opportuno di ricondurre l'Etica al concetto e alla ricerca del Bene smarrito.

II.

# Sul concetto del Bene nell'etica Rosminiana

I.

## Il concetto del Bene in genere.

Il Rosmini (1) si propone di procedere in questa ricerca « gradatamente », cominciando dal *bene* in universale, per passare di poi al *bene morale;* proprio ciò che E. Kant non ha voluto fare (2). E per seguirlo nella sua discussione divideremo anche noi il presente saggio in due parti, dedicando la prima al concetto del Bene in genere e la seconda al concetto del Bene morale.

Ma codesta divisione può dar luogo ad un equivoco che è bene subito dissipare. Ponendo un'opposizione fra il concetto generico del Bene e quello specifico del Bene etico, bisogna ben guardarsi dal credere che si voglia dare con ciò maggior importanza al primo che al secondo; che se per un verso si fa di questo una specie di un genere, non si vuol dire con ciò che la specie non sia più importante del genere; e se per

(1) *A. Rosmini* — Principii della Scienza morale. — Milano, Pogliani, 1837, pag. 18 e seguenti.

(2) Cfr. la mia Critica alla morale Kantiana. — Torino, Bocca, 1914.

un rispetto il genere ci può apparire come il concetto del *Bene in universale*, non è punto detto che quello del Bene etico debba essere per ciò un concetto *particolare;* chè anzi il concetto del Bene comune ci porterà alla considerazione dei beni particolari e quello del bene etico all'Universale. Onde a molti ripugna un tal ordine come, direi, una pretesa di argomentare dal particolare all'universale. Ma non si tratta punto di questo: se le parole devono avere un senso, si potrà bene ricercare qual senso esse abbiano nei casi comuni per elevarsi di poi ad intendere che cosa esse significhino nei più alti; e non sarebbe perciò più logico il procedimento opposto, a meno che si potesse dimostrare che nella loro applicazione usuale non si tratti che di una evidente degenerazione di significato. Nel qual caso si dovrebbe sempre definire qual è la esatta idea del Bene per trarne lume ad intenderne le imperfette e viziate applicazioni.

L'A. piglia le mosse dalla definizione comune che il *bene è ciò che si appetisce* e riconosce che *l'idea del bene* è in fondo un'idea di *relazione*, e cioè di *relazione delle cose colla facoltà di appetire*, ossia con quella che E. Kant chiamerebbe la inferiore *facoltà di desiderare.*

E osserva giustamente che, senza un essere capace di appetire, la nozione del bene non potrebbe aversi, poichè una *relazione* non si concepisce senza i due termini fra i quali la relazione passa.

Dal che parrebbe doversi dedurre che dunque il bene è un concetto relativo all'uomo, e più precisamente ai suoi appetiti, o desiderii, o bisogni, o tendenze, o scopi, o fini.

Ma l'A. piglia subito un altro indirizzo.

« Dato adunque », egli dice, « quest'essere, è evidente che « egli prima di tutto non potrà a meno di appetire sè stesso (la « propria esistenza, la propria conservazione), e di poi altresì « tutto ciò che il può rendere più perfetto e più compito ».

Veramente io non so se quest'essere non amerà anzitutto quanto lo soddisfa, quanto risponde cioè ai suoi bisogni e gli procura con ciò altrettanti piaceri e solo più tardi — quando si desti in lui la coscienza della propria personalità — anche

sè stesso, come quello che, oltre ad essere il principio senziente, è pure colla sua natura ricca di bisogni e capace perciò di soddisfazioni la condizione prima *sine qua non* del suo godere; amerà cioè la sua *esistenza* e avrà a cuore la sua *conservazione*. E quando colla *riflessione* apprenderà che talune cose la favoriscono ed altre no, avrà un primo criterio cui subordinare i suoi bisogni medesimi e vedere perciò quali debbano avere la preferenza tra di essi. Di lì si inizierà la prima regola di condotta, per quanto ancora interessata, egoistica, particolaristica.

« Non s'intenderebbe » — dice il R. — « un essere che avesse « una facoltà di appetire volta essenzialmente in odio di sè « stesso, una facoltà che non ad altro tendesse che al proprio « deterioramento e alla propria distruzione. La nozione di un « simile essere farebbe a cozzi con sè medesima: perciocchè « appetire il nulla non si può; e quest'essere appetirebbe il « nulla, se veramente appetisse la propria distruzione, e tutti « que' passi di successive imperfezioni che alla distruzione il « conducono ».

Veramente la natura ha fornito ad ognuno l'*istinto di conservazione* e questo istinto stesso è in noi una guida cieca che provvede; i dolori e i mali che le intemperanze e i disordini recano tosto con sè sono un salutare monito che basta qualche volta a farci ravvedere: ma ognuno sa come spesso si ottunde in noi questo salutare istinto medesimo, e come un fatale passo ne trae un altro giù per la facile china del vizio, della degenerazione, sì che altri incontra il suo piacere e perfino la sua felicità (per quanto fallaci), anche là dove propriamente egli s'avvia alla propria imperfezione e rovina; fino a tanto che si può giungere propriamente ad appetire il nulla cioè la morte, il suicidio.

Non è dunque detto che tutto ciò che si appetisce sia bene, ma bensì che ogni cosa che si appetisce, la si appetisce perchè sotto un qualche particolare rispetto sembra bene, almeno parzialmente, almeno momentaneamente.

Analizzando poi la facoltà di appetire, il R. dice: « Ella « non può certo essere altro, nè gli uomini se ne fanno altro « concetto, se non di una facoltà, per la quale un essere tende

« a godere della *perfezione* o del miglioramento ch'egli ri-
« ceve, o ha ricevuto; sicchè nel concetto stesso della facoltà
« di appetire si comprende già per data la tendenza a dilet-
« tarsi di sè, ad amare sè stesso, e tutti i beni, tutte le per-
« fezioni della propria natura; e il godimento è anch'esso un
« bene di lui che il prova ».

Adagio un poco: l'essere tende a godere delle *soddisfazioni* che ha avute; di cui *si ricorda:* onde la tendenza ad affrettarle col desiderio, a rinnovarle, a ripeterle; e quindi ad amare se stesso, fonte prima e sede ultima di quelle tali soddisfazioni. Ma dico *soddisfazioni* e non necessariamente: *perfezioni*. In queste benedette *perfezioni* si annida un piccolo sofisma. L'A. ha definito il bene ciò che si appetisce: vale a dire ciò che risponde ai nostri bisogni; fin qui noi non abbiamo che i seguenti chiari termini:

1. Un essere, dotato di sensitività, capace cioè di provar piaceri e dolori, il quale ha tendenze, inclinazioni, manchevolezze, stimoli, istinti, affetti, desiderii, scopi, fini, in una parola bisogni.

2. Gli oggetti atti a soddisfare tali bisogni che comunemente si dicono beni.

3. Le soddisfazioni da essi recate all'essere capace di avvertirle sotto forma di piacere, di voluttà, di semplice contentezza, di gioia, di diletto, di godimento, di benessere, ecc. e di giudicarne astrattamente come se ad essi facessero riscontro dei beni reali, dei pregi oggettivi nelle cose corrispondenti.

Dove ha qui luogo l'idea di *perfezione* ossia, lo dice l'A. stesso, di *miglioramento*? — Questo è concetto estraneo affatto alla *relazione* fin qui studiata.

La parola « perfetto » vuol dire: *finito* o *fornito* come scrivevano gli antichi nostri, *terminato*, *compito* — come poche linee più su dice anche il nostro A. Una macchina è perfetta quando è terminata, quando ogni suo ordigno è al posto suo, quando è un compiuto organismo pronto all'azione cui è destinato. Ma ciò che è terminato, finito, compiuto e che perciò diciamo *perfetto* ha raggiunto un grado di esistenza o di perfezione, che rappresenta quanto di *meglio* è possibile nella sua natura o essenza, anzi l'ottimo. Onde l'idea di *per-*

*ezione* si accosta a quella di *miglioramento*, anzi di massima bontà ed utilità, cioè qnasi direi, di *ottimità*. Donde si vede che l'idea di perfezione non rappresenta qui che un grado comparativo, o, se si vuole, superlativo di quel concetto stesso di *bene* o di *bontà* che si dovea definire. — L'A. introduce dunque nella definizione del *buono* l'idea del *migliore* e dell'*ottimo*. Il che non è davvero un procedimento rigorosamente logico!

Ma considerando ancora più attentamente l'espressione: « si gode delle perfezioni o de' pregi della propria natura », l'A. vi distingue due elementi — secondo lui — contenuti nella definizione comune, che il « bene è ciò che si appetisce » cioè il *godimento* e la *perfezione* ossia il *pregio* di cui si gode. Passi ora pel godimento: abbiamo visto che la soddisfazione, quando venga avvertita dalla coscienza, si chiama diletto, piacere, voluttà, *godimento*, come si vuole. Ma la *perfezione* e tanto meno il *pregio* o valore di cui sin qui non si è punto parlato, non si sa proprio donde l'A. li tragga, se non da un preconcetto della sua mente. Infatti il concetto comune di *valore* è ancora in relazione con quello di bisogno. Alcun che *vale*, in quanto serve ad appagare un bisogno, e perciò ha un pregio o un prezzo, a seconda dei casi. Nè si vuol dire con ciò che abbia in sè stesso un pregio o una perfezione.

Proseguendo dipoi il nostro A. e domandandosi se questi due elementi siano entrambi necessari a costituire il concetto di bene, trova naturalmente che il secondo da solo possa bastare, sfido io: perfezioni, valori, pregi non sono in un certo senso *sinonimi* di *beni?* Non sono essi infatti concetti contenuti logicamente in quello di bene; ma sono bensì concetti similari. La perfezione, abbiamo visto, è uno stato comparativo fra i varî, che possono nelle cose, rispetto a noi, venir riguardati come buoni. Ogni cosa buona ha poi *pregio* o *valore* per noi; ma questo pregio o valore può essere, come abbiamo più volte fatto notare, di svariatissime sorta e questo concetto non ci fa dare pure un passo innanzi nella soluzione del vero e proprio problema del bene.

E infatti l'A. stesso ne deve convenire continuando: « quando

« io nomino le perfezioni di una natura, non nomino io già « con questo solo altrettanti beni ? non li nomino ancora prima « d'aver introdotta o accennata alcuna facoltà di appetire ? » (non si potrebbe, evidentemente, essere più sinceri e veritieri di così !) « non si suole attribuire dei gradi » (lo si noti, dei *gradi*) di perfezione e di bene anche alle nature « inanimate e insensitive ? non si suol dire che sono buone « tutte le cose, ciascuna considerata nella sua propria natura ? « non sembra che il senso comune degli uomini soglia pi- « gliare per sinonimo *perfezione* e *bene*, e che concepisca « le perfezioni delle diverse nature come altrettanti beni in- « dipendentemente dal soggetto che ha il senso di esse, e che « le appetisce sensibilmente ? »

Dove non potrebbe apparire più chiaro quello che dianzi dicevo, che l'A. parte dal preconcetto che il bene sia necessariamente la perfezione; li fa senz'altro sinonimi mentre non sono se non in un certo senso; dimentica a poco a poco che buono e perfetto od ottimo non sono che gradi diversi di una stessa utilità o bontà che conveniva analizzare e definire, e si emancipa perciò del tutto dalla comune definizione, che « il bene è ciò che si appetisce ».

La quale definizione del resto come abbiamo già notato altrove (1) non è la sola che si possa dare comunemente del bene ; ma è una soltanto delle tre elementari che se ne possono dare in rapporto alle tre fondamentali « facoltà dell'anima » per chiamarle ancora una volta col linguaggio antico, caro al Kant ed allo stesso Rosmini. Le quali sono : la facoltà di desiderare (o di appetire), la facoltà di sentire, cioè di provar piaceri e dispiaceri, e la facoltà di conoscere. Rispetto alla prima, infatti, il bene è ciò che si appetisce e, da ultimo, ciò che liberamente si vuole (regno della libertà) ; rispetto alla seconda, ciò di cui si gode, ciò che ci giova, ci piace, ci soddisfa, e da ultimo, ciò che, rispondendo a finalità altissime, sia pure confusamente concepite in uno stato di estetica ammirazione, ci può parere anche bello e persino sublime ; rispetto alla terza infine, ciò che risponde alle nostre esigenze, ai nostri

(1) Cfr. il nostro Problema del Bene, pag. 48 e segg.

scopi, ai nostri fini, percepiti e giudicati dalla mente, ciò che per le virtù universali e necessarie della Ragione, può acquistare per noi da ultimo un pregio universale ed assoluto.

Non è certo nostra intenzione ora di investigare a quali conseguenze avrebbe potuto il R. essere condotto, se avesse seguita quest'altra via nel suo ragionamento; se e come sarebbe stato costretto a riconoscere egualmente che non è sempre bene da ultimo ciò che a tutta prima si appetisce, poichè la natura umana è cosiffatta che noi abbiamo la virtù di sottoporre gli stessi nostri bisogni a giudizio, subordinandoli gli uni agli altri, e a seconda di quelli che si assumono a volta a volta come criterii superiori e perfino supremi di giudizio, possono essere ritenuti retti o pravi, sani, o malsani, giusti od iniqui, veri o fallaci, legittimi o illegittimi; ma questo nei molteplici e svariati campi della tecnica, dell'igiene, della politica, della pedagogia, dell'economia, del diritto, dell'arte, della scienza e infine anche della morale vera e propria.

Ma era una via lunga e difficile, attraverso alla quale dal concetto generico ed astratto del bene si sarebbe arrivati al concetto specifico del bene etico; — concetto difficilissimo ad afferrare, quando si tratti di distinguerlo da quelli affini, data la grande facilità con cui avviene il trapasso non solo di aggettivi, nomi, verbi, ma di veri concetti dall'uno all'altro campo. Troppo spesso infatti ciò che è sano, vero, giusto, buono, utile, bello, sacrosanto, nella sfera vera e propria della morale vien confuso con ciò che a buon diritto si deve dire solo igienicamente sano, logicamente vero, legalmente e giuridicamente giusto, economicamente utile, esteticamente bello, religiosamente santo. Nè convien temere che perciò si abbia troppo a restringere il campo del moralmente buono, ossia del moralmente giusto ed onesto; poichè, se è vero logicamente che esso è un concetto specifico rispetto a quello generico del bene, in realtà poi le due sfere possono coincidere per molti punti, attesochè anche ciò che può sembrare in apparenza soltanto igienicamente sano, giuridicamente giusto, economicamente, pedagogicamente, politicamente utile e buono, esteticamente,

scientificamente savio rientra poi sotto un altro rispetto nella sfera morale, la quale in realtà tutto abbraccia.

Era certo più facile e piano, inserire a tutta prima nella definizione del bene il proprio concetto del bene etico, senza curarsi della questione se vi siano per avventura dei beni anche fuori del campo esclusivo dell'Etica. Il bene è la perfezione. Il male l'imperfezione; ma, s'intende, la perfezione o l'imperfezione morali. Giacchè in ogni campo c'è luogo all'una e all'altra, e il linguaggio che si ritiene esclusivo dell'etica è in realtà comune a tutte le sfere dell'umana attività pratica, e perfetta può apparire ad es. in arte la immagine stessa, la personificazione del male. (Jago)!

A tutte le domande che si è posto, l'A. in realtà non risponde. Se ne fa invece un'altra: « se l'uomo avrebbe mai « avuto l'idea di perfezione, quando fosse stato privo di qual- « sivoglia facoltà di appetire ».

Giustamente egli dichiara che non tende già qui a confondere insieme la facoltà di *appetire* e di fruire, e la facoltà di *conoscere;* sa che si possono conoscere de' beni che noi punto non godiamo, che noi punto non appetiamo (ricchezze che non possediamo, onori, verso cui non ci attira alcuna ambizione); sa che possiamo sapere, che v'hanno cose che sono beni, e tuttavia non sono beni a noi, ma a degli altri esseri da noi diversi; che quindi, anche senza l'esperienza avutane dall'appetito nostro, possiamo formarci il concetto di certi beni. Non è dunque questo che egli si domanda; ma « se, quando non avessimo mai sentito e appetito alcun bene « potremmo tuttavia averne la nozione ». E a tale domanda risponde negativamente, vale a dire che « se noi non aves- « simo mai esperimentato il piacere delle perfezioni della nostra « e dell'altrui natura, noi non avremmo potuto formarci al- « cuna idea delle perfezioni di nessuna natura ». Il che verrebbe a dire che senza l'esperienza noi non possiamo conoscere alcun bene e ciò potrebbe parere in contraddizione con le parole di cui sopra; se non si potesse dare ad esse una interpretazione più favorevole. Questa cioè: noi non potremmo conoscere il bene se non ne avessimo *alcuna* esperienza; possiamo bensì conoscere e giudicare buone delle cose di cui

tuttavia non abbiamo avuto mai esperienza particolare; ma ne giudichiamo in astratto, teoricamente, in virtù della facoltà di cui siamo dotati di giudicare e di ragionare, raffrontando semplicemente le esigenze a cui quei beni corrispondono con le soddisfazioni *pensabili* che recano. E da ciò si vede che della facoltà di giudicare e di conoscere non si può proprio fare a meno. E non è punto vero perciò « che un essere sen- « sitivo non può avere altra via da percepire le perfezioni « della propria natura se non il senso delle medesime » nè che « l'intelletto stesso non *possa* pensare un bene quando nessun « sentimento glielo offerisca dinanzi e glielo presenti ». No; poichè ognuno può percepire le proprie e le altrui perfezioni, o meglio il bene pur che sia, senza aspettare di averne diletto o piacere, ma semplicemente ragionandovi sopra. Prima infatti che altri abbia a lodarmi della mia franchezza e a rivelarmi così per la via del piacere che mi procurerà quella lode un pregio o una perfezione che vorrei ben avere, posso benissimo saperlo da per me, se son sincero. L'intelletto può benissimo pensare un bene senza l'aiuto del sentimento. Non certo però, senza l'aiuto della facoltà di sentire. Vale a dire l'intelletto, il sentimento, la volontà sono per fermo indissolubilmente legati tra loro e fusi insieme nella suprema totale unità della Coscienza: ma codeste pretese facoltà agiscono poi, cioè possono agire benissimo, indipendentemente l'una dall'altra, e, quando si pensa, non fa veramente bisogno che ad ogni bene pensato corrisponda davvero l'esperienza reale di un bene sentito e voluto; come del resto quando si vuole, non sempre si vuole proprio esattamente tutto ciò che si è sentito, desiderato e pensato. Talora anzi accade che il pensiero, anzichè favorire, arresti la volontà o la fuorvii (Amleto) e tal altra che il sentimento e la volontà siano più logici del pensiero stesso, onde spesso si ragiona cogli atti meglio che colle parole e coi pensieri, come pure può essere migliore e più pura la nostra condotta *ideata* che non quella attuata. Vi sono parole che valgono azioni; e azioni che rivelano a quello stesso che le compie un pensiero, un'intuizione, forse tutta una filosofia ignorata. L'uomo spesso *si purga* scendendo dal puro pensiero all'azione, come del resto un popolo;

e dall'azione l'uomo può elevarsi al pensiero. In fondo poi, pensiero e azione si confondono e si identificano.

« Se non si possono percepire nè perciò *conoscere* i beni « e le perfezioni delle diverse nature, senza averne qualche « senso e appetito, è poi necessario » — riprende il R. — « questo senso e appetito altresì alla loro *esistenza?* cioè, può « esistere una perfezione, un bene, senza che sia sensibile, e « quindi senza che sia appetibile? Ecco la questione che mi « ero proposta e a cui vengo a rispondere ».

(È, lo noto di passaggio, la stessa domanda che mi muovevo io quando mi chiedevo, benchè con diverso linguaggio: Ci sono bisogni inconsci? Possiamo noi far nostri i bisogni altrui?).

Il R. dice che per sapere che una cosa è una perfezione, conviene che noi sappiamo che quella cosa è *grata* alla natura che la possiede, o a cui si riferisce; e grata non le può essere se non le è grata in modo sensibile. E di vero, relativamente ad un essere che non sente, le perfezioni non esistono; (sì, ma possono esistere per altri esseri, i quali, facendo proprii, se non i bisogni, le tendenze, le esigenze, le necessità di quell'essere, sono poi in grado di sentirne piacere e giovamento o almeno di conoscerne ed apprezzarne razionalmente le qualità corrispondenti); un essere privo al tutto di sensazioni non esiste a sè stesso, ma esiste solamente a colui che lo sente. Insomma, il bene non esiste senza un soggetto o una coscienza che lo senta e lo conosca, e le nature prive al tutto di sensitività sono certamente indifferenti e nulle a tutte le proprie perfezioni, cominciando, dice il R., dal primo grado di perfezione, che è l'esistenza. Osservo di passaggio che se l'A. ammette dei *gradi di perfezione*, fa addirittura sinonimi *buono* e *perfetto* che è già il superlativo del primo. Tuttavia il linguaggio comune gli dà ragione, dicendosi per solito delle cose che sono più o meno perfette, e ammettendo il superlativo di perfetto che è il perfettismo. In un certo senso, si può certamente dire che l'esistenza è il primo dei beni, come quella che è condizione assoluta di tutti gli altri e che l'esistenza è di per sè di già *una* perfezione.

Sull'analisi che il R. fa delle perfezioni delle nature prive di sensitività (p. 23) non abbiamo niente da dire, e nemmeno sul resultato « che l'idea della *perfezione* di alcuna natura « chiama e dimanda un *senso*, sia poi questo senso in quell'es- « sere che possiede la perfezione » (il caso 1° dei bisogni direttamente nostri, da noi sentiti e dei quali per conseguenza avvertiamo con piacere l'avvenuta soddisfazione) « sia in un altro essere interamente staccato; » (il caso 2° dei bisogni non esattamente nè direttamente nè immediatamente nostri ma che noi facciamo *nostri* coll'intelletto — conoscendoli, sceverandoli, giudicandoli; — col sentimento — per simpatia o per metafora; — colla volontà, assumendoli nell'azione come nostri), « e che è in relazione con questo « senso » che ella si dice e ch'ella è perfezione » vale a dire che il *bene* di cui noi comunemente parliamo è sempre inteso in relazione coi nostri bisogni e con la triplice forma di coscienza che ne abbiamo: teoretica, sentimentale, pratica.

E tutte le considerazioni che il R. svolge nelle pagine seguenti confermano perfettamente le dottrine da noi sviluppate nella Teoria dei Bisogni e nel Problema del Bene. Ne stralcio, per amor di brevità, soltanto alcuni brani:

1° è stabilito giustamente uno strettissimo ed essenziale rapporto e nesso tra la *perfezione* (o la bontà) di una natura, e l'*appetito* della medesima; giacchè questo *senziente appetito* (la coscienza dei bisogni) è condizione necessaria all'esistenza di quella; e però il bene non può essere formato da un elemento solo, ma tutti e due si richiedono a costituirlo..., ecc.

2° v' è una certa opposizione fra i due concetti: la *perfezione* e il *sentimento* di essa; e perciò non possono giammai mescersi insieme ed immedesimarsi.

3° nel concetto adunque della materia del godimento (la qual materia prende nome di perfezione, dice il R.) — cioè delle qualità delle cose che, rispondendo ai bisogni nostri diretti o indiretti, immediati o mediati, reali o ideali, effettivi od immaginari, ci danno le soddisfazioni, le quali poi, avvertite dalla coscienza, si trasformano in piaceri e beni — non entra l'appetizione di lei, ma solo la sua *appetibilità*; osservazione questa importantissima. Un bene infatti non è tale,

soltanto quando risponde ad un bisogno universalmente riconosciuto, ma anche quando *può* rispondere ad un bisogno non prima nè da tutti avvertito. Bisogni e beni sono cioè in continuo sviluppo e filiazione e in continuo aumento.

4° Vorremo noi da ciò dedurre « che le perfezioni sieno « già per sè sole altrettanti beni indipendentemente dal sen- « sentimento delle medesime? e quindi che abbia ragione il « senso comune, il quale vede dei beni anche nelle nature « insensitive e inanimate? ». Ha ragione, poichè queste perfezioni hanno tutte le condizioni richieste al bene, cioè ch'egli sia conveniente alla natura nella quale si trova, per modo che si possa dire un suo pregio, e che sia cosa grata a chi lo percepisce, sia poi quegli che lo percepisce la natura che lo possiede od un'altra.

5° *In quanto sono, in tanto gli esseri sono buoni.*

Ma di tutte le considerazioni del R., quelle che per noi hanno maggior importanza sono le seguenti:

1° « le perfezioni delle cose hanno sempre un secreto « rapporto coll'appetito » — vale dire: non si può a rigor di termini parlare di un bene che non sia *buono a qualcuno* e *per qualchecosa*, e cioè il concetto del *bene* suppone il concetto di *bisogno*, e il bene è per noi relativo ai nostri bisogni.

2° « che tuttavia esse si sogliono considerare dall'inten- « dimento stanti per se, spoglie di quel rapporto ». Naturalmente; perchè non possiamo già ad ogni piè sospinto invocare la pregiudiziale di Miss Lucy nella gaia commedia (1) di Pailleron: « Tutto è soggettivo! »

Quando fosse vero che tutto è soggettivo, pel semplice fatto che c'è il più ed il meno soggettivo, si dovrebbe distinguere quel che è esclusivo di un singolo soggetto e fors'anche di un singolo momento o di una fugacissima attitudine di un soggetto da ciò che largamente appartiene a più soggetti od universalmente a tutti; e rinascerebbe ancora l'opposizione tra il soggettivo e l'oggettivo. E bene ha ragione il R. di

(1) Le monde où l'on s'ennuie.

dire, benchè con altre parole, che il soggetto è sempre sottinteso.

Infine, ecco, a pag. 31, una chiara conferma alla teoria dei bisogni, anche al Rosmini doveva imporsi questo termine:
« . . . vide (l'uomo) che anche gli oggetti esteriori della
« natura inanimata erano più o meno atti a servire a'suoi
« *bisogni* o a' bisogni degli altri esseri *sensitivi* ».

Per il R. però, a poco a poco, la parola *perfezione*, dal suo primo significato di semplice sinonimo di *bene*, viene ad assumere quello, preconcetto, di *ordine*. Ed è per questa via ch'egli viene a suo modo a distinguere dal bene in genere il bene morale in ispecie. Invece di seguire l'indirizzo che ne condusse a studiare i *bisogni* (fonti di beni) e a classificarli in quanto sono essi stessi subordinabili gli uni agli altri e sono perciò da distinguere in retti e pravi, onde poi la distinzione dei beni veraci e beni effimeri o falsi beni o beni condannabili; Egli prese quest'altro indirizzo: condotto dall'idea di *bene* a quella di *perfezione*, ravvisata la prima perfezione nell'*esistenza*, fu naturalmente portato ad identificare il *bene* e l'*essere* (il che certo noi, in un certo senso, ci guardiamo bene dal contestare, come si vedrà in seguito); e, distinto l'essere in reale ed ideale, riassume poi Egli medesimo nel seguente modo la sua dottrina:

1. V'hanno gli enti reali, ciascuno dei quali può trovarsi in una serie di stati diversi.

2. Uno di questi stati è scelto come il perfetto dall'intendimento umano (giusto: con quale criterio? se non ancora subordinando i concetti di bisogni e beni al concetto, assunto a volta a volta come superiore, di un più alto bisogno e di un più eccelso bene da raggiungere e come tipo di perfezione?) e ciò mediante il rapporto colla sensitività (non solo, ma con le necessità dell'*azione*, e con le esigenze logiche dell' *intelletto)*.

3. In questo stato-tipo vi ha un ordine, che l'intelletto ravvisa, e dove trova il bene.

4. Quest'ordine comincia coll'esistenza e coll'essenza della cosa, alla quale si sopraggiungono quegli altri elementi, che mettono la cosa nel predetto stato di perfezione.

Le perfezioni, i pregi delle cose sono sinonimi di bene: e dice il bene antecedente alle sensazioni, sebbene sia causa di queste e relativo a queste.

In questa teoria concordiamo in genere pienamente: infatti per noi il bene sta nell'avvenuta soddisfazione di un bisogno; la soddisfazione precede la sensazione, che la coscienza ne ha (sia poi essa reale o immaginaria); onde la gradazione è per noi la seguente:

1. il bisogno (avvertito o no, prima o poi, ciò non conta);
2. la soddisfazione;
3. la Coscienza che l'avverte e le dà allora i differenti nomi di *piacere* e di *bene*, a seconda che prevale in noi la importanza del *sentimento* o quella del fatto in sè dell'avvenuta o pensata soddisfazione.

Abbiamo detto che noi non contestavamo, in un certo senso, la dottrina Rosminiana che identifica il *bene* e l'*essere*.

Poichè di bisogno in bisogno noi possiamo procedere per una lunga scala ascendente, ed è forza che pure una volta ci fermiamo, a quale idea mai saremo noi condotti? a questa che il primo *bisogno* sia in fondo in fondo quello di *essere;* ma, poichè l'*essere* ha continuo bisogno di essere altro da quello ch'esso era od è attualmente, ecco che l'essere si concilia col non voler più essere quello che era, nel *divenire.*

Ma il punto difficile sta nel determinare con quali criterii noi distingueremo, nel *divenire infinito,* quegli stati o gradi che ci han da apparire perfetti. Il R. dice: *ogni cosa è buona in quanto è, ed in quanto non è, è mala.* Ma dato e non concesso che ciò sia vero, quali cose sono e quali no, che pure ci appaiono come se fossero? In realtà nessuna cosa è, e nessuna non è. Poichè sono per non-essere e non-sono per essere nell'infinito *divenire.* Onde o sono tutti giustificabili gli stati o gradi per cui passano inevitabilmente nella loro evoluzione, e allora tutto è bene, poichè tutto è, oppure con quale criterio noi giustificheremo taluni di codesti stati e gli altri condanneremo?

« Quando una cosa » — dice il R. — « ne chiama un'altra « per l'ordine intrinseco del suo essere quest'altra è a lei buona,

« quando la esclude, è cattiva ». Lo stesso pensiero noi esprimevamo altra volta nel tentare una definizione astratta del concetto di bisogno: è uno stato in cui un essere non può rimanere senza detrimento; cioè senza ch'egli cessi dall'essere o dal diventare ció che per l'intima sua natura *poteva* o *doveva* diventare. Ma qual'è l'*ordine intrinseco* o l'*intima natura* d'ogni essere? Come possiamo noi essere sicuri di sapere se, come, quando una data cosa è buona, perchè risponde alle intime esigenze della natura? Nei miei lavori precedenti, mi gettavo disperato in braccio all'Esperienza e alla Ragione, anzi, poichè colei che veramente esperimenta non è che la Ragione, alla Ragione senz'altro. Il Rosmini parla altrove del *lume* della Ragìone, che è l'idea dell'Essere. Anch'io fui costretto a riconoscere l'esistenza di due ragioni, o almeno la possibilità di un duplice uso della ragione: l'uno buono, l'altro perverso. Ma come sapremo con sicurezza quando facciamo buon uso e quando cattivo uso della Ragione? Ce ne avverte la coscienza? E allora buono moralmente sarà ciò che tale appare alla Coscienza? Ma che cosa è la coscienza? Lì sta il nocciolo del problema, che forse è insolubile.

« La stessa *sensitività* » — dice ancora il R. — « non entra « nel bene se non perchè essa appartiene all'essere, essa « stessa è un atto dell'essere ». E anche quì pienamente concordiamo con lui. Non solo la sensitività, cioè la facoltà di provar piaceri e dispiaceri, ma tutte le facoltà dell' uomo, compreso l'intelletto e compresa la volontà, certo appartengono all'essere, sono atti dell'essere, sono anzi bisogni di esso. L'uomo ha il bisogno di sentire, il bisogno di volere, il bisogno di conoscere. E sono beni tutte le cose che vi rispondono. Quand'anche egli non riesca a conoscere la verità, si contenterà delle favole, delle leggende, delle superstizioni, degli errori. Si appaga di quello che può. Tutte le emozioni sono buone per chi vuol sentire: e di qualsiasi azione si compiace chi voglia sgranchirsi le membra. Ma perchè è insito nella parte più eccelsa dell'uomo (in arce animi) anche il bisogno di conoscere proprio il *vero* (storico, scientifico, filoso-

fico); di sentire il *bello;* di volere il *bene*, nel senso più puro e più nobile della parola?

Neanche le parole di S. Tommaso che l'A. cita non risolvono, pare a noi, il problema:

« Il bene e l'ente sono il medesimo in quanto alla cosa,
« ma differiscono in quanto al concetto: poichè il concetto
« del bene consiste in questo, che la cosa sia appetibile: ora
« egli è chiaro, che qualsiasi cosa è appetibile in quanto è
« perfetta: imperciocchè tutte le cose appetiscono la propria
« perfezione. In tanto poi ogni cosa è perfetta in quanto ha
« l'atto dell'essere. Laonde egli è manifesto, che in tanto una
« cosa è bene, in quanto ella è un ente: conciossiachè l'essere
« è l'attualità di ogni cosa ».

Si fa presto, a parole: ma provatevi a tradurle in fatti!

Ognuno crederà di appetire il bene e perciò di appetire una cosa perfetta, dappoichè tutte le cose appetiscono la propria perfezione (anche quelle che vanno a male?) Crederà che ciò ch'egli vuole *sia* e per questo *sia* bene. Come riconoscere gli enti dai non enti, in altre parole i bisogni legittimi dagli illegittimi, le soddisfazioni sane, giuste, naturali, buone, logiche, perfette da quelle malsane, ingiuste, perverse, prave, illogiche e imperfette?

Io dispero che si possa dare una regola universale. Il bene morale è più sentito che conosciuto. Non si può dare la *chiave* di questo mistero. La morale e l'estetica non se ne possono emancipare, come del resto non se ne può emancipare tutta la filosofia. Il giorno in cui la filosofia potesse *dimostrare* la verità delle sue temporanee e non mai definitive asserzioni, la filosofia sarebbe perfetta e *finita*. Lo stesso si dica del morale progresso. Il bene morale è come quell' incerto punto del cielo verso il quale muovono coi loro sistemi tutti gli astri più fulgidi. Dove vanno? Lo sanno essi? Obbediscono ignari. L'uomo virtuoso si sforza di muovere nella direzione voluta — voluta da chi? perchè? per dove? a queste domande altro non risponde che il Mistero. Ma non monta: la virtù esiste. Questa è la parola più consolante che l'umanità possa dire a sè stessa.

II.

### Il Concetto del Bene morale.

Il Rosmini opportunamente distingue il bene soggettivo dal bene oggettivo.

« Là dove il bene si consideri in relazione con un sog-
« getto che di lui gode », scrive, « appellasi *soggettivo*; con-
« ciossiachè ciò che è bene in sè stesso e riguardato in modo
« assoluto, non è mica bene considerato relativamente a qual-
« siasi soggetto.

« Ed anzi, acciocchè qualche cosa, che in sè è bene, possa
« essere bene altresì ad un qualche soggetto, addimandasi
« una particolare convenienza di quel bene a quel soggetto,
« o a meglio dire, di quel soggetto a quel bene ».

Osservazione questa assai importante. Chi infatti si immagina di poter dare altrui la regola della felicità bene spesso s'inganna; poichè quanto a lui può apparire come il colmo del godimento potrà riuscire all'altro del tutto indifferente; sia per la sua deficienza ed incapacità di elevarsi a quell'altezza o per una qualsiasi altra forma di sproporzione tra la felicità proposta e i gusti o le tendenze individuali.

Infatti « cose in sè buone » direbbe il R. possono riuscire del tutto indifferenti od anche apparir come mali. « Il bene
« sensibile è un nulla alle nature insensitive..., così è nulla
« la virtù, la sapienza e gli altri beni soprasensibili agli ani-
« mali privi di ragione e di intelletto »; mentre, « per quegli
« esseri che posseggono le potenze dell'intelletto e della vo-
« lontà, esiste il bene assoluto ».

I soggettivisti giudicano un paradosso il dire che ogni cosa è buona in quanto è, « imperciocchè osservano che non tutti
« gli esseri sono beni ad essi, o agli uomini; e quindi con-
« chiudono, che non tutti gli esseri sono beni ». All'incontro:
« in ciascun essere, qualunque egli sia, v'hanno le condizioni

« del bene », poichè, in tanto le cose si dicono buone in in quanto sono complete, e tendono colle forze di loro natura alla propria conservazione e perfezione cosicchè di qui avvenne che gli antichi definissero il bene « ciò che viene appetito « da tutti gli esseri » pigliando la parola *appetire* in senso larghissimo, per indicare una qualsiasi tendenza delle forze di una natura; facendo, diremmo noi, la parola *appetito* sinonimo di *bisogno* e intendendo il bisogno in un senso estesissimo, abbracciandovi le stesse necessità delle nature insensitive, i bisogni consci e gli inconsci; quelli che l'uomo riconosce come suoi proprii e quelli ancora ch'egli fa suoi col sentimento, colla volontà, con l'intelletto.

Ora il bene soggettivo è l'oggetto della eudemonologia, che tratta della felicità. La quale però, si potrebbe osservare, non potrà innalzarsi mai a dignità di scienza; restando sempre la felicità qualche cosa di più soggettivo ancora che la salute del corpo. E come per la salute del corpo deve ognuno farsi un poco medico di sè stesso, a più forte ragione lo studio della felicità non può mai essere che personale — vale a dire non è scienza, ma arte.

Il R. distingue poi il bene di esistenza dal bene di perfezione.

V'ha in ciascun soggetto qualche cosa senza la quale egli non può esistere, e questa si suol chiamare la sua sostanza o l'essenza specifica — « tuttavia nessun soggetto può appe- « tire, ossia tendere alla esistenza prima ch'egli se l'abbia; « conciossiachè nessuna cosa può operar checchessia, prima « ch'ella medesima esista ». (p. 45). E' questo un punto importante, nel quale, in vista delle conseguenze che se ne possono ricavare, sarei più radicale: dal momento che esiste la *possibilità* di un essere, quest'essere tende a *divenire*, la *possibilità* tende a farsi *realtà;* onde io riconoscerei il *diritto* del possibile di farsi reale; dell'ideale di tradursi in pratica; ammettendo il *bisogno di essere*, anzi di *esistere*.

« Certo è che quando un soggetto già comincia ad esistere, « allora egli può dimostrare la tendenza che ha di svilupparsi, « e di perfezionarsi maggiormente, e, se viene attentato alla « sua esistenza, altresì di conservarsi » (pag. 45). Ma il diritto

all'esistenza lo ha, anche se non ha ancora la forza di reagire per conservarsi, anche prima di esistere, ma da quando *poteva* esistere.

« Il termine ultimo però, a cui sono volte e tendono incessantemente tutte le forze di un soggetto qualsivoglia, è il « perfezionamento di sè medesimo ». Noi abbiamo già visto come la perfezione non è che il grado superlativo del bene, e non abbiamo difficoltà ad ammettere che il bene, il maggior bene, il massimo da ultimo sia il termine cui tende l'appetito; solo il bisogno di essere e di divenire sempre qualcosa di più e di meglio è infinito; e non so dove dovremmo arrestarci mai per trovare la perfezione. Tra le parole di S. Tommaso, che l'A. cita, segno il passo: « di ciò che non ha l'ul- « tima perfezione che aver *dovrebbe* (quam *debet* habere) », dove chiaramente s'inserisce il concetto d'una *finalità*, di cui non è stata fatta parola sin qui.

Che cosa è infatti cotesto *dover essere* delle cose se non un rispondere a un fine recondito della natura, un soddisfare un intrinseco bisogno, sia poi esso necessità cieca o volontà illuminata? Non si può dunque tentar nemmeno di definire il termine *bisogno* in una maniera positiva; giacchè ad ogni passo si rasenta la metafisica. E chi si industrii di tracciare una definizione pura e semplice del bene in genere è inevitabilmente tratto, sin dal principio, ad accettare o respingere una visione del problema che comprometterà irrimediabilmente la soluzione della questione particolare del bene etico.

Se questa fondamentale necessità di essere e di diventare è del tutto cieca, la moralità non potrà aver principio e fine che *nell'*uomo e *per* l'uomo, in quanto egli si rende conscio dei proprii bisogni e fini, e non potrà essere per ciò che una morale del tutto soggettiva, vale a dire una morale che a rigor di termini nega sè stessa. Con quale diritto infatti il *numero*, la *maggioranza* potranno imporsi all'*individuo?* e per quali ragioni ciò che *si crede* adatto alla pluralità o sia pure alla *totalità* dei soggetti mi dovrà essere imposto come una legge, che non sia puramente *esteriore?* Se invece questa necessità non è cieca, risponde a una finalità superiore voluta; c'è dunque un ordine oggettivo, cui possiamo appellarci.

Il R. distingue ancora (pag. 48) la nozione assoluta di bene dal *bene assoluto*. Che cosa intende Egli per nozione assoluta di bene? Egli contrappone la nozione assoluta a quella relativa, per la quale una cosa si considera come buona ad un altra, e non a sè stessa.

Bene assoluto non è se non ciò che ha tutto il bene in sè stesso, come essere assoluto non è se non ciò che ha tutto l'essere in sè stesso.

L'essere è il bene d'ogni bene (S. Agostino). L'essere completo, assoluto, questo sommo ed assoluto bene chiamasi Dio.

### *Il bene oggettivo.*

« Per conoscere, scrive il R., in che maniera la nozione « dell'essere possa prestare il servizio di regola morale, con- « viene chiarire l'essenza della moralità, che cosa sia il bene « morale ». Il R. riconosce che esso è certamente un genere di bene; noi diremmo piuttosto *una specie*. E questo solo basta per intendere, dice il R., che per giudicare di esso, abbiamo bisogno prima di tutto della nozione del *bene in universale;* poichè non possiamo sapere che cosa sia un bene speciale — sono sempre le parole stesse del R. — se non sappiamo che cosa sia bene. Non si potrà mai encomiare abbastanza — secondo il nostro modo di vedere almeno — il pensatore italiano di avere voluto mettere bene in sodo questo punto, cui parve opportuno sfuggire al grande autore tedesco (Kant). Col definire adunque il bene morale noi non facciamo altro — è ancora il R. che parla — se non determinare e *restringere* la nozione universale del bene.

Che cosa è dunque il bene morale? si domanda alla fine l'A. Ma per rendere chiara la nozione, gli occorre prima cominciare a dire alcune parole del bene oggettivo.

« Bene oggettivo io chiamo ogni bene in quanto viene per- « cepitò oggettivamente, cioè in quanto si fa oggetto di co- « gnizione », un bene cioè non solo appetito dalla volontà o praticamente desiderato o voluto, non sentito e apprezzato come un piacere per la via dei sensi, ma conosciuto dalla intelligenza, o meglio dalla ragione.

La nozione assoluta di bene, Egli ha detto, consiste « in ciò « che è conveniente all'ordine intrinseco dell'essere di ogni « natura, in ciò che ogni cosa colle forze di cui è fornita « tende a conseguire », vale a dire nel linguaggio da noi adoperato, è ciò che risponde ai *bisogni* proprii di ciascun essere, alle sue naturali e logiche *tendenze*, più o meno chiaramente dimostrate dagli impulsi o dai fini della sua specifica natura; « mentre la nozione relativa di bene l'abbiamo « posta nell'essere una cosa appetibile ad un'altra » cioè nel rispondere ai bisogni di un altro essere (cosciente), « nell'es- « sere termine e scopo alle forze naturali d'un'altra, che si « inclinano, e tendono a rapire quella cosa a sè, ed unirsi « con essa », cioè ad es. alle tendenze, inclinazioni, propensioni, voleri, motivi, fini particolari degli uomini.

Il R. pretende — e secondo noi con ragione — che l'intendimento nostro ha un atto per sua propria natura universale: è proprio cioè della facoltà di conoscere il concepire la stessa ragione o concetto di bene anzichè il bene stesso; vale a dire, potremmo spiegare, mediante il concetto oggettivo e logico del bene che noi abbiamo, noi possiamo oggettivamente giudicare dei beni, applicando quel concetto universale agli innumerevoli casi particolari, indipendentemente dalle nostre personali soggettive propensioni, inclinazioni e tendenze, dai nostri bisogni e interessi, la cui diretta soddisfazione ci farebbe conoscere praticamente, sensorialmente, il bene, ma non ce ne darebbe l'idea logica, il concetto teoretico. L'uomo che possiede tale facoltà, cioè la ragione — e la possiedono tutti in maggior o minor misura gli uomini che si dicono e sono ragionevoli — può conoscere, dice il R., « tutto ciò a cui la « nozione di bene si stende ». L'intendimento adunque, Egli conclude, concepisce tutte le specie de'beni; il che è quanto dire, tutti i beni si possono considerare dall'uomo oggettivamente.

Volendo affrettare le ultime conclusioni dell'A., si potrebbe dire adunque che il bene morale sta nella concordanza del bene soggettivo col bene oggettivo, e in certo modo, nella armonia del cuore e della ragione, nella subordinazione dell'interesse personale all'interesse universale.

Il senso corporeo — spiega il Nostro — non concepisce la ragione del bene, ma il bene stesso, (cioè lo *sente*, lo *avverte* come benessere, come soddisfazione, come contentezza, come piacere), e solo quel bene particolare che è a lui conveniente e proporzionato — cioè che risponde alle sue aspettazioni e ai suoi bisogni — e di questo solo può godere. Mentre colla intelligenza il soggetto intellettivo unisce a sè in qualche modo tutte le nature de'beni, e gode delle medesime. Verissimo. E quantunque la sola cognizione de'beni non possa dirsi un pieno possesso de'medesimi ed un perfetto godimento, poichè colla cognizione non si gode propriamente del bene stesso, ma solo della nozione o ragione del bene; tuttavia « anche dalla con- « cezione della sola ragione astratta de'beni si deriva nell'es- « sere intelligente un cotal gaudio nobilissimo, sebbene non « al tutto solido e perfetto », parole che, secondo noi, contengono un'altissima verità. Il R. difende e sostiene codesto « senso intellettuale », col quale lo spirito intelligente gode delle stesse essenze o concetti del bene; senso che lungi dal limitarsi unicamente, come il corporeo, ad un bene ristretto e particolare, si allarga *a pascersi* — e vedremo come non a caso al R. s'imponga una tale immagine — di tutti gli oggetti della intelligenza; e cita S. Agostino che afferma l'esistenza di un senso eziandio della mente, (est sensus et mentis).

Ora noi potremmo a nostro modo spiegare la cosa così: certo esistono dei piaceri della mente. Poichè lo spirito ha i suoi proprii bisogni o interessi o desiderii, cioè ancora le sue proprie propensioni, inclinazioni, tendenze, i suoi scopi, fini, motivi. Primissimo, fra tutti, il bisogno di conoscere; ed ogni nuova conoscenza lo soddisfa, lo contenta, lo appaga, lo riempie di una gioia purissima; lo spirito vuol conoscere il vero (1). Il vero è il pane dell'intelligenza, ne è il suo vital nutrimento; o, se più vi piace, il nettare che ne spegne la sete ardente. Ma come lo spirito vuol conoscere il vero, vuole operare il bene, poichè l'ha conosciuto, vuol assaporare la dolcezza del

(1) L'A. stesso citerà poco dopo (p. 61) la sentenza di Cicerone: *Natura inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi.* (Tusc. L, I. c. XIX).

bello. Tutto obbedisce alla suprema legge del bisogno. Solo vi sono bisogni bassi ed alti, inferiori e superiori.

*Relazione del bene oggettivo col bene soggettivo.*

Il senso è il fonte del bene soggettivo, e l'intelletto è il fonte del bene oggettivo. Ogni *bene sensibile* è sempre *soggettivo*, e cioè è bene a quel soggetto che a sè l'unisce, e, unitolsi, lo sente. Ma il bene all'incontro, non in quanto è sentito, ma in quanto è semplicemente intuito dalla mente e pensato, che talora si chiamò per brevità di discorso *bene intelligibile*, dicesi *oggettivo*, perchè l'uomo nol considera siccome appartenente a sè, ma dovunque egli sia, in quel modo che è. E per verità, se è bene soggettivo il bene goduto da un particolar soggetto, questo bene non può essere altro che sensibile; poichè il solo senso è quello che gode, sia poi questo senso corporeo, o spirituale (p. 59).

Così il R., che continua: (pag. 60).

Il soggetto, oltre i beni proprii s'egli è intelligente, può conoscere anche molti altri beni (cioè, diremmo noi, *può far suoi molti altri beni* con la conoscenza) sebbene non siano beni a lui (direttamente almeno, ma che diventano tali indirettamente).

E noi potremmo osservare: La nozione del bene, a vero dire, è sempre oggettiva: poichè il concetto del bene è il concetto di un rapporto reale, oggettivo, tra un bisogno e un oggetto atto a soddisfarlo. Tutti i *beni* propriamente detti, si riferiscano essi ai campi svariati della pratica-tecnica o al campo esclusivo della pratica-etica, sono oggettivi, e sono obbietto della mente, dell'intelligenza, della conoscenza razionale. Quello che è soggettivo è la sensazione del bene, cioè il piacere, il godimento, che deriva dall'avvertimento della avvenuta soddisfazione; il quale non è — si noti — sempre proporzionato all'entità del bisogno soddisfatto e all'importanza della soddisfazione.

Senonchè, nel linguaggio comune noi abbiamo identificato il bene col senso del bene, il bene col piacere, la soddisfazione e il benessere con la coscienza di essi, ecc.: e poichè

l'elemento soggettivo non è sempre in relazione diretta coll'elemento oggettivo, e noi possiamo goder soddisfazioni e sentir piaceri intensissimi cui nulla o quasi nulla risponde di *reale*, così è nato l'antagonismo tra beni veri e beni effimeri, tra beni che la morale raccomanda e che lascian freddi gli uomini e beni proibiti che riescono loro talvolta a mille doppi più cari.

### *Relazione del bene oggettivo e del bene assoluto.*

Il bene assoluto e l'essere assoluto sono il medesimo, dice il R. Questa proposizione non è tanto lontana dal nostro pensiero, che non possiamo interpretarla anche secondo i nostri proprii concetti. Bene è ciò che risponde ai bisogni; beni relativi quelli che rispondono a bisogni relativi; beni assoluti quelli che rispondono a bisogni assoluti; è assoluto bisogno dell'essere, di essere, cioè di divenire, assoluto bene è dunque l'essere, il divenire.

Ma l'essere nulla varrebbe senza la coscienza di essere. È dunque un bisogno dell'essere quello di conoscere e di conoscersi. Perciò l'essere (cioè propriamente: l'essere conosciuto) è il bene dell'intelligenza, come anche dice il R.

### *Il bene oggettivo dà l'origine al bene morale, come il bene soggettivo dà origine al bene eudemonologico.*

La cosa ci pare evidente. Ma notisi che se è verissimo che il bene soggettivo dà l'origine al bene eudemonologico, poichè nulla è più soggettivo del piacere e della felicità, non è però detto che non possa talora il bene soggettivo coincidere con quello oggettivo e darsi una felicità che è vera e propria beatitudine morale: chi ripone infatti il proprio personale appagamento nel fare ciò che crede sia il bene oggettivo, è felice eppure è morale. Per converso, molto saviamente il R. non identifica senz'altro il bene oggettivo al bene morale, ma dice che il bene oggettivo *dà l'origine* al bene morale. Poichè sono beni oggettivi anche l'utile economico, la sanità igienica, la sicurezza personale e nazionale, il vantaggio della famiglia e della patria, ecc., ancorchè, quantunque

facciano parte della morale e possano essere subordinati al bene etico, non siano di per sè esclusivamente etici. Nella pratica in genere, dovunque può nascere e svilupparsi *una scienza* normativa qualsiasi o *un'arte*, non si tratta più di *gusti o piaceri* individuali, di particolari capricciose idiosincrasie, ma di ciò che può avere una portata più o meno generale, quindi di doveri e di obblighi più o meno ipotetici. Della felicità vera e propria, cosa del tutto soggettiva e indefinitamente variabile da individuo a individuo, non si può dare una Regola; quando altri tenta di tracciare anche i più elementari lineamenti di una Arte Eudemonologica, stralcia qua un capitolo all'igiene, là uno alla politica prudenza, altrove si ispira all' economia, più oltre magari al Galateo... cioè senza accorgersene, fa qualcosa che, se non è ancora morale, è cosa, come direbbe appunto il Della Casa, (Cfr. il Saggio VIII) alla morale molto somigliante. E quando il R., al pari del resto del Kant, crede di aver messo il dito sulla specifica differenza, per cui la Morale si distingue dall' edonistica o dalla eudemonologia, o per meglio dire per cui una vita sorretta da una Norma etica differisce da una vita soggetta alla naturale suggestione dell'istinto del piacere e della felicità, e ritiene d'averla trovata nel concetto di *dovere* o di *obbligazione*, non si avvede che il dovere e l'obbligazione si trovano dovunque ci imbattiamo nella razionalità, dovunque alla oggettività delle osservazioni, al carattere generale, se non universale, dei dati raccolti possono corrispondere generali, se non universali, norme, regole, leggi. Vi sono doveri logici, estetici, economici, igienici, politici, legali, ecc.... Quale sarà il dovere morale?

E. Kant ha però posto una distinzione tra i doveri — ossia tra gli imperativi, com'Egli li denomina — che è opportuno richiamare. Quelli di cui parlavamo testè sono imperativi ipotetici e non sono perciò da confondere con l'imperativo categorico. Implicano perciò tutti un fine, che, si suppone, nessuno vorrà respingere; e chi vuole il fine vorrà i mezzi. Così se volete la salute, dovete bene obbedire alle prescrizioni del medico, in cui avete fiducia; se ci tenete alla vostra riputazione, bisognerà bene che siate prudenti; se vi stanno a cuore

la conservazione e l'incremento del vostro patrimonio, imparerete pure a vostre spese a risparmiare. In tutti questi casi il fine è ben noto ed ha un facile potere suggestivo, poichè è di per sè un bene reale, tangibile, empirico. Ma come agirà sulle coscienze il bene morale, o meglio la legge, poichè per E. Kant il concetto del bene è relegato in soffitta? Per taluni, pur troppo, si tratta ancor qui d'un vero e proprio imperativo ipotetico. Volete il paradiso? e allora sapete come dovete comportarvi. Costoro pongono adunque una condizione al loro volere; una condizione interessata. Ma quando la condizione coincide col fine e non è altro che la bontà; quando si vuole esser buoni per nient'altro che per esser buoni, è allora la fusione del volere col dovere, e se poi si è buoni, del volere e del dovere con l'essere. Questo, pare a me. è l'imperativo categorico. Mentre chi vuole la salute, evita certe cose, ne opera altre, usa di molte cautele, diventa temperante, deve cioè provvedere e prevedere, e non gli basta la volontà di star bene per sentirsi bene, non gli è sufficiente di predisporsi spiritualmente alla sanità per esser sano, senza certi determinati riguardi esteriori; invece chi vuole il bene fortemente, chi ama il dovere per il dovere, chi opera bene senza altro scopo che di operar bene, chi é buono per esser buono, nell'atto che vuole, che pensa, che sente, che agisce, crea ad un punto in sè la disposizione voluta e fuori di sè attua il bene.

Sotto questo aspetto, si potrebbe dire in un modo del tutto differente da quello usato dal Kant, che la tecnica la si fa a-posteriori e la morale a-priori. Inoltre il bene che è *materia* della tecnica è un bene condizionato e relativo, comunque generale a quanti si trovano in quelle determinate condizioni, mentre il bene morale è incondizionato e assoluto, poichè è il bene stesso universale.

Giustamente nota il R. il difetto di quelle scuole (Helvétius, Bentham, Gioja, Romagnosi) che confusero il soggetto coll'oggetto, annientando la morale, riducendola ad un'arte di far bene i proprii interessi.

« L'atto moralmente buono », dice Egli, « ha per suo termine « il bene oggettivo, cioè il bene in quanto è contemplato e

« giudicato tale dalla intelligenza », indipendentemente, si potrebbe aggiungere, dai vantaggi soggettivi che se ne possono ritrarre. L'igiene, la politica prudenza, l'economia individuale e collettiva, l'arte di saper vivere, tutti i rami della tecnica e della umana previdenza e provvidenza in fondo mirano a un bene soggettivo, per quanto ripartito e diviso fra molti soggetti; e relativo, se vuolsi, a tutti i soggetti. Il bene che la Morale persegue, attraverso, alle volte, ai dettami stessi dell'Igiene, del Diritto, dell'Economia, dell'Estetica, è un bene veramente oggettivo, poichè la Morale lo vuole per sè, per amor del Bene, che vuol poi dire, l'abbiam visto, amore dell'Essere: perchè l'essere, *ogni essere*, si uniformi alla legge suprema dell'essere, che è di essere: amore creativo e divino per eccellenza, che ci innalza.

E ancora: « un essere non è buono moralmente in quanto « il suo istinto lo muove e sospinge al proprio piacere, al « proprio bene: in tal movimento egli non tende al *bene* « *perchè è bene*, ma al bene perchè è proprio: è sè stesso che « ama, e non il bene come tale: quindi è un amore ristret- « tivo, che esclude altri beni, perchè non son proprii, e in « quanto gli esclude è ancora un'ingiustizia, un disamore, « una cotal pravità ».

L'uomo moralmente buono « ama il bene per sè stesso, nella « sua propria natura di bene, come glielo mostra appunto l'in- « telligenza, e quindi lo ama *ovunque* glielo mostra: ama « perciò *tutti* i beni, ... e perciò siccome la formola dell'in- « telligenza è la vista dell'essere universale, così la formola « della morale è *l'amore universale*, l'amore di tutti gli esseri, « di tutti i beni, l'amore che tanto si stende quanto si stende « la cognizione, cioè a dire all'infinito ».

### *Il bene morale è l'opera della volontà.*

Il bene oggettivo diventa morale, a condizione ch'egli sia voluto da una volontà. La moralità adunque esige una vera e piena consapevolezza? Non si può volere il bene senza saperlo? E' proprio necessario, perchè si operi il bene morale, di voler volere il bene? No, certo: e la dottrina del R. ci

pare più consona alla realtà dei fatti anzichè quella troppo rigorista di E. Kant. Per quest'ultimo una naturale inclinazione alla benevolenza, non ha quasi alcun pregio morale, mentre per lui la vera moralità consiste nella consapevole accettazione della legge. Noi non possiamo invece misconoscere il pregio morale anche delle nature ingenue e semplici. Una madre che si sacrifichi pel figlio, un figlio che dia serie prove del suo amor filiale, due coniugi che vivano l'uno per il bene e la felicità dell' altro, se pure, in un certo senso e fino a un certo punto, obbediscono ad un istinto, ad una inclinazione naturale, commovente del resto fra gli animali medesimi, certo vogliono il bene altrui, e non sarebbe difficile il notare a qual punto cessa in essi l'opera inconsapevole dell'istinto naturale, e comincia il lavoro della riflessione e della volontà. Ad ogni modo, se il bene morale è, com' è infatti, l'opera della volontà, sarà opportuno il notare che quest'opera è graduale, e va cioè da quel semplice *voler bene* altrui, che è l'immediata conseguenza dell'affetto, sino a quella piena coscienza della santità del proprio affetto che fa sì che altri voglia voler bene, e giunga alla pienezza della *creazione* affettiva e morale (1).

Giustamente osserva il R. la differenza immensa che passa tra una cognizione speculativa del bene, « sterile nel soggetto « che la possiede » (p. 66) e la volontà di esso. La volontà è la potenza colla quale opera il soggetto intelligente ; con essa egli diventa autore delle sue azioni.

(1) Il R. è men rigido di E. Kant nel misconoscere il valore morale di certe inclinazioni. E non si sarebbe meritata affatto l'ironia dello Schiller. Cfr. a questo proposito tutta la pag. 125, da cui tolgo soltanto i passi più salienti : « .. un padre è obbligato a secondare l'amore che la na« tura gli ha infuso verso i figliuoli : ..... Non è dunque l' *istinto* sog« gettivo che il porta ad amare e coltivare i suoi figliuoli, una cosa stessa « col *dovere*, no ; è la ragionevolezza di questo istinto che rende dovere « nell'uomo ciò, che senza la ragione rimarrebbe un puro istinto, come « ne' bruti. E che vuol dire la *ragionevolezza* di questo istinto ? vuol « dire quella necessità di ragione, per la quale la natura umana, con« cepita nella nostra intelligenza, vuol essere riconosciuta per quello che è, e per quello ch'ella merita amata ». Vedasi del resto il Saggio IX sul concetto della « stima pratica ».

L'uomo non può essere moralmente buono, s'egli non è la causa, l'autore del bene morale che gli si attribuisce, che di lui si predica, e poichè la volontà è la potenza attiva della umana intelligenza, perciò il bene morale non è finalmente che « il bene oggettivo conosciuto dall'intelligenza » — noi potremmo aggiungere: più o meno chiaramente conosciuto, poichè anche nell'intelligenza del bene vi possono essere gradi innumerevoli — « e voluto dalla volontà » (p. 66).

In altre parole, se può esistere una teoria del bene, la moralità non può essere che pratica. Buono moralmente non è se non chi *pratica* il bene.

### *Nel bene morale c'è l'ordine.*

Il R. asserisce che, dopo le cose dette, non ci dee essere fatica a conoscere, che il bene morale è un bene *ordinato*, sì fattamente che la volontà che ama il bene, ama per questo stesso l'ordine che nel bene essenzialmente si trova.

Perchè, riassumendo in breve — egli dice — noi abbiamo veduto:

che il bene e l'essere sono il medesimo;

che l'essere è fornito di un *ordine* intrinseco, di una sua propria costituzione;

che l'essere appare alla mente siccome bene tostochè esso il considera in questo suo ordine a lui intrinseco ed essenziale;

che perciò il bene è ciò che conviene a ciascuna natura, cioè a dire ciò che s'accorda all'ordine interiore di ciascun essere; (noi diremmo: ciò che risponde ai bisogni, alle esigenze, alle necessità costitutive di ciascun essere);

ch'egli è ciò a cui le forze costituenti di ciascuna natura incessantemente tendono (colpo fierissimo alle dottrine di coloro che, partendo in guerra contro le tendenze e le inclinazioni naturali, pretendono di creare un ordine superiore extranaturale che poi vogliono, per altro verso, sia ancora un ordine naturale!);

ciò che l'intendimento naturalmente approva, perchè l'intendimento stesso tende al suo oggetto che è appunto l'essere, e quindi è anche la sede dell'ordine all'essere intrinseco

e connaturato, tende perciò stesso a contemplare questa convenienza delle cose coll'intima loro natura, questo quasi desiderio delle cose tutte; la qual convenienza diventa quinci il bene stesso all'intendimento.

Insomma pare che la moralità altro non sia nè debba essere che codesta accettazione di un ordine naturale, cui l'anima umana non crea, ma crea bensì la disposizione che vi aderisce.

Il bene in genere è « quest'ordine e per quest'ordine questa « convenienza delle parti d'una cosa in fra loro, e dell'une « all'altre cose » e, secondo il nostro linguaggio, la rispondenza delle cose ai bisogni le une delle altre, e di tutte ai bisogni umani; il bene morale è questo stesso bene « dolce oggetto e lieto spettacolo della intelligenza, *quando è voluto dalla volontà* » e « riceve appunto, dalla relazione con questa, « la natura e il nome di bene morale. L'uomo diventa mo- « ralmente buono e moralmente vizioso per questo, ch'egli si « rende colla sua volontà autore del bene *pure in volendolo*, « o certo perchè egli forma del bene la sua compiacenza, non « l'odia, non l'oppugna, e non s'unisce co'suoi affetti al male ».

« La volontà buona » definirà il R. poche righe più sotto è « la volontà che vuole il bene, e che col volerlo il rende « morale ». Nè questa definizione si può più dire leggermente tautologica, poichè qui è chiarito che cosa si debba intendere per bene in genere, e che cosa per bene morale; è volontà morale quella che aderisce a un ordine oggettivo, e la moralità risulta così da una sintesi dell'oggetto e del soggetto. In questo, pare a me, risiede la superiorità del filosofo italiano (Rosmini) sul filosofo tedesco (Kant).

Secondo il R., la formola « Segui il lume della ragione » perde alquanto del suo vago, potendosi tradurre in quest'altra: « Vuogli, o sia ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'or- « dine ch'egli presenta alla tua intelligenza ». La moralità riesce adunque *amore*, non puro calcolo di ragione, ma *amore intellettuale*. Onde son qui conciliate le esigenze razionali con le affettive; e alla nota puramente intellettuale comune a più manifestazioni dello spirito si aggiunge la nota specifica dell'amore, senza di che malamente si spiega l'ispirazione morale.

Infatti « è l'intelligenza che pesa e misura i diversi gradi del bene, e che in conseguenza di ciò ordina a sè medesima i beni secondo il loro merito, distinguendo in essi il più ed il meno, e posponendo ai maggiori i minori; .... a cagion d'esempio, è evidente all'intelligenza, che un ente insensitivo è inferiore di pregio ad un ente sensitivo: poichè l'intelligenza vede che l'ente insensitivo non esiste a sè stesso, e quindi manca di questo modo d'esistere, che l'altro possiede: giudica adunque che l'ente sensitivo ha un grado più nobile d'esistenza, e che verso quest'essere, quello che è privo di senso è come un nulla, privato com'egli è di quella attività di sentire più o men variamente... Il primo è incognito a sè stesso, e quindi è nullo nell'ordine della cognizione; ma il secondo conosce di esistere e di sentire, e quindi sopra le due attività, sopra i due modi di essere, ha una terza attività, un terzo modo più de'due primi ... Nè solo per questo, ma principalmente per *la grande eccellenza dell'intendere;* » in virtù di cui « ha un tale atto di essere, pel quale si protende, quasi dicasi, all'infinito, congiungendo sè stesso coll'essere in universale, e di lui informandosi, di lui partecipando, e così acquistando *una capacità infinita*, cioè la *capacità dell'infinito* » (p. 70).

E di qui il R. prosegue a chiarire le norme particolari che rappresentano tutto il complesso lavorio dell'intelligenza, concludendo che l'atto moralmente buono tende all'ordine che nell'essere si trova; « poichè il rimuovere l'ordine è un limi-
« tare l'essere, è un non amarlo più nella sua integrità, nella
« sua totalità » ; con la quale osservazione si ritorna al concetto indispensabile, credo io, dell'Amore.

« Il bene morale è l'essere voluto per sè stesso dalla volontà » cioè è un bene finale.

*L'atto moralmente buono ha sempre per fine il bene di un essere intelligente e tende all'assoluto* (1).

(1) Questa proposizione del R. può dar luogo a conseguenze che non credo di poter accettare. L'atto moralmente buono può avere per oggetto il bene di un essere anche non intelligente, o di una intelligenza e di una sensitività di molto inferiore alla nostra : il bene di un animale o di

La volontà per essere buona non deve odiare nulla, deve amare tutto e amarlo nell'ordine suo naturale. Ma qual'è quest'ordine? quale è l'ordine dei beni? quale l'ordine degli esseri? Questo si domanda il R. Gli esseri privi di intelligenza, si risponde, non sono che *mezzi* in confronto degli esseri intelligenti. E' perciò impossibile che in questi si trattenga e in essi finisca l'*amore di una intelligenza*, poichè in essi non finisce, non si assolve il concetto dell'essere. All'incontro gli esseri intelligenti hanno una certa dignità infinita, che gli innalza sopra tutti gli esseri irrazionali; questi soli possono avere la ragione di fine di una volontà buona, e questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti è ciò che costituisce la loro *personalità*. L'atto dunque volitivo moralmente buono dee aver per oggetto finale il bene delle stesse intelligenze: non può acquietarsi prima di essere venuto ad *amar* questo bene (pag. 72).

Ma onde e come avviene alle nature dotate d'intelletto tanta dignità? onde e come avviene ch'esse abbiano questa ragione di fine di cui parliamo? perchè, « pensando ad esse, noi pen-
« siamo necessariamente a qualche cosa di così grande, di
« così assoluto, che più oltre, in qualche senso, non possiamo
« andare, e ci conviene in quelle acquietarci, ci conviene
« amar quelle per sè, cioè per qualche cosa di sommo e di
« ultimo che in esse troviamo, e quindi possiamo, e dobbiamo
« in esse finire l'amore? » e che cosa è questo qualche cosa di sommo e di ultimo che sì le innalza? E' l'essere universale che sta presente alle nature razionali e che le illumina. Quest'idea per la sua universalità perfetta ha una estensione infinita e rende il soggetto che la possiede di una capacità infinita. Per questa idea nell'uomo si ammira una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestamente un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci

---

una pianta ad es. Conosco anime così delicate e così sensitive che son capaci di soffrire nel veder recidere un fiore, non che nel saper torturato un animale. E la morale non deve condannare le inutili crudeltà inflitte a poveri esseri innocenti, quando non siano altrimenti giustificabili che per un capriccio della moda o della vanità? che se intervengono le austere necessità della scienza o i bisogni imperiosi di esseri superiori, la cosa muta aspetto. Ma di ciò già parlai nella Teoria dei bisogni.

apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito: . . . non è l'uomo fine a sè stesso, ma bensì nell'uomo è delineato e per dir meglio iniziato il fine dell'uomo; la natura umana contiene il principio in sè del supremo fine; . . . quando a questo migliore dell'uomo, a questa ultima altezza si volge l'amor degli uomini, questo amore è perfettamente buono, perfettamente morale.

Qui veramente finisce la trattazione rosminiana del problema del bene morale. E modestamente crediamo ci sia ben poco (1) da aggiungere. Di questa dottrina che ci appare la più compiuta ci piace perciò mettere in evidenza i seguenti elementi, in cui concordiamo pienamente:

1° il bene morale, cioè il bene voluto dalla volontà buona, trova il suo fondamento in un ordine di fatto nel bene reale, che alla sua volta è in relazione coi bisogni dell'uomo, naturali e spirituali.

2° l'oggetto della morale è conosciuto dalla intelligenza ma è opera di amore.

3° non si può definire con precisione ed esattezza tassative ciò che è per sua natura infinito e oggetto di infinita comprensione e infinito amore.

4° non l'uomo — essere limitato e finito — può esser

(1) Forse questo si potrebbe aggiungere: che il bene morale è frutto di riflessione; come del resto il bello estetico e il vero scientifico. E' frutto di una stima particolare: della subordinazione del comun bene a un criterio supremo. Ma non si può dire in verità che il R. abbia trascurato questo elemento della riflessione: lo vedremo là dove parleremo del concetto della « stima pratica ». Il fatto è che una trattazione compiuta intorno al bene morale non può risultare che dalla doppia considerazione dell'oggetto e del soggetto, della materia e della forma. Qui l'A. ha esaurito ciò che si poteva dire riguardo all'oggetto; ripiglierà la trattazione interrotta, studiando ancora il soggetto, cioè la coscienza morale; e allora, parlando della moralità come *riconoscimento* pratico d'una coscienza teoretica, come accordo della stima e dell'amore pratici con la stima speculativa, farà, mi pare, il debito luogo all'idea di riflessione; che è in etica, come in estetica, di una importanza capitale.

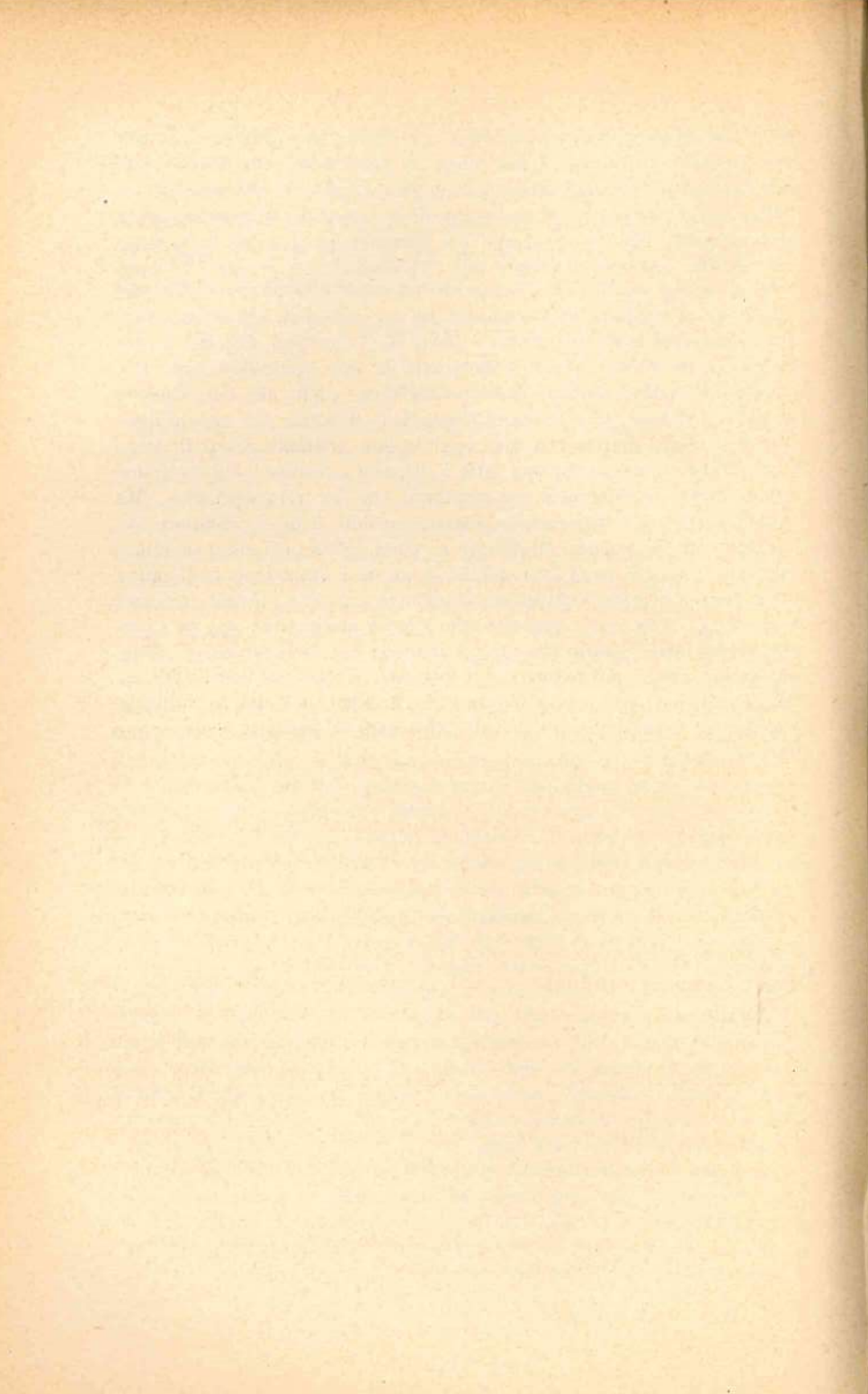
fine a sè stesso, ma quanto di migliore è nell'uomo, cioè la sua aspirazione all'alto.

5° il bene morale non può consistere quindi in altro che in una perenne aspirazione all'assoluto. La moralità, non meno del Sapere e dell'Arte, è più che altro uno sforzo continuo dell'uomo di superare sè stesso.

---

## NOTA

Mentre sto correggendo le prove di stampa già impaginate, mi capita tra mano il libro di *F. Sartiaux - Morale Kantienne et Morale humaine. Paris, Hachette 1917* - che merita di essere segnalato. L'A., che non conosce la mia *Critica della morale Kantiana in relazione con la Teoria dei bisogni*, pare ispirarsi ai medesimi concetti. Non posso ora dare affrettatamente un giudizio di quest'opera, che certo è più complessa della mia, più vasta e condotta con quella abilità che conviene riconoscere ai francesi. E' anche dettata con animo più battagliero, poichè scritta dopo la guerra, mentre la mia fu pubblicata prima. In certi punti non posso seguire l'A. che mi pare esageri: e alcuni degli appunti ch'egli fa ad E. Kant possono forse suscitare un desiderio di reazione e di difesa. Tuttavia in massima consento con lui, e nel leggere l'opera sua, che è assai importante, vo sottolineando i passi in cui l'accordo è pieno. Son troppi per poterli riportare. Trova anch'egli che E. Kant nello stabilire che il concetto del bene e del male non vuol essere determinato prima della legge morale, ha posto — sono sue parole — il carro avanti ai buoi (pag. 241) e credo che egli pure, riferendosi al Rosmini, lo loderebbe d'aver voluto definire il concetto del bene in universale per poi determinare il concetto del bene etico in particolare: metodo che, indipendentemente da ogni ricordo rosminiano, già applicavo nel *Problema del bene*. L'A. definisce l'atteggiamento morale « une adhésion de l'esprit et du coeur », e chiama il bene « ciò che si desidera sopra ogni cosa » (pag. 292). Ma sopratutto riporta alcuni passi del Malebranche, i quali fanno al caso nostro. (Rivedansi le pag. 49 e 50 del Saggio II). Pare anzi che allorquando il nostro Rosmini insisteva sul nativo desiderio e sulla naturale volontà del bene, li avesse presenti. « Dieu créant donc les esprits et voulant les « rendre heureux, il leur imprime sans cesse l'amour du bien..... cet « amour est invincible, puisque c'est une impression puissante e conti- « nuelle de l'amour divin, et il n'est point différent de notre volonté, « puisque ce n'est que par les différentes déterminations de cet amour « que nous pouvons aimer tous les objets qui ont l'apparence du « bien ». (Traité de morale I, XI, 15 cit. dal Sartiaux a pag. 295). « Il « est bien clair que nous ne pouvons pas haïr le bien, puisqu'en voulant » invinciblement être heureux, nous ne pouvons pas nous séparer de celui

« qui nous rend heureux..... Car Dieu nous ayant faits pour être heureux « en l'aimant, il ne nous a pas donné de mouvement pour nous séparer « de lui, mais pour nous unir à lui ». (Ibid. II, IV, 5). Chi, avendo l'intelligenza, intraprende qualche disegno *senza consultare la ragione*, agisce criminalmente. Bisogna avvezzarsi « à discerner les réponses de la vérité « intérieure, *qui éclaire l'esprit par l'évidence de ses lumières* (il lume « della ragione del R), du langage et des secrètes aspirations des pas- « sions qui le troublent et le séduisent par des sentiments vifs et agréables, « mais toujours obscurs e confus » (ibid. II, 1. 3). Non dico che il problema sia qui risolto; ma vi è illuminato da una particolare luce. C'è dunque nell'uomo il naturale desiderio del bene; quello che naturalmente si vuole è il bene, e se talora ci si contenta di altro, ciò non avviene perchè il nostro spirito non sia naturalmente orientato verso il bene. Così parimenti ogni animo ben fatto è disposto a gustare il bello estetico e ogni mente equilibrata a non appagarsi che del vero scientifico. Ma resterà sempre a vedere perchè possiamo credere il falso, ammirare ciò che non è di buon gusto, desiderare e volere, infine, ciò che non è moralmente buono. Si potrà dire: perchè in noi si è ottenebrato quel nativo lume. Ma come faremo a distinguere quando in noi brilla e quando accenna a spegnersi? Una regola generale non è facile escogitarla; ma, se c'è in noi questo lume, è certo che esso ci illumina nei casi particolari. Ecco qui intanto un « misticismo » che potrebbe piacere al Rensi (Cfr. il Saggio III) e di cui non v'è traccia in E. Kant, « à qui le véritable « sentiment évangelique fait défaut » dice pure il Sartiaux nella introduzione, pag. 15.

III.

## Sul concetto del Bene secondo G. Rensi.

Il Rensi ritiene d'aver dimostrato: che la morale non può essere formale, sopratutto perchè la formalità (la forma universale del comando) non è un carattere esclusivamente suo, ma appartiene anche all'utile (e, come egli crede di aggiungere, anche al male) e quindi non giova a determinarla. Ne consegue per lui che per la determinazione della morale, per la sua distinzione dal male, occorre far ricorso ad altro che al carattere della formalità, comune ad entrambi: e cioè alla materia o contenuto (1).

Il lettore che mi avrà attentamente seguito nel pensiero che vengo svolgendo nel corso di questi dieci Saggi, potrà di leggieri riconoscere fin dove posso andare d'accordo col Rensi.

Senonchè, dice bene il R., qui ci si para innanzi una difficoltà apparentemente insormontabile.

Come determinare — egli si chiede — quella materia, quel contenuto, quell'oggetto che possa e debba essere definito come Bene? Determinarlo vorrebbe dire potere stabilire che esso va riconosciuto come bene dalla ragione, dalla ragione esistente in tutti gli esseri ragionevoli, dalla ragione in universale. Vorrebbe dire — egli sostiene — che a riconoscerlo come bene ci sono ragioni logicamente costringenti quanto

(1) Cfr. *Giuseppe Rensi* — « La Trascendenza » Torino - Bocca, 1914, Cap. VIII: Il Bene, pag. 377 e seguenti.

la dimostrazione d'un teorema di matematica, sicchè chi come bene non lo riconoscesse venisse con ciò a porsi fuori della ragione. Giacchè sin che vi è taluno che, non essendo pazzo, non riconosce, sia dichiaratamente, sia nel suo intimo — (prego di prender nota di codesta distinzione) — come bene, quella materia od oggetto che alcun altro indica come bene, questo non è bene per colui: non è bene, dunque, per la ragione universale (perchè anche colui, non essendo pazzo, è ragione) e quindi l'altro non ha diritto nè autorità per pretendere che quella materia od oggetto in cui egli ravvisa il bene sia veramente la materia od oggetto in cui il bene consiste, finchè vi è un solo uomo non pazzo, — un solo frammento di ragione — che come bene non lo riconosce.

Ci tengo a dichiarare:

1. Che io ho maggior fiducia nella ragione umana, pur non ritenendola infallibile. Quando falla, sragiona, e non è dunque più ragione. Non appena si ravvede, ridiventa ragione. Riconosco facilmente che in genere, nelle scienze morali, non si possa ottenere l'esattezza matematica, anche perchè le scienze morali non sono così astratte ed hanno un contenuto concreto e complesso. Ma non dispero perciò che la ragione possa, anche in questo campo così difficile, raccogliere frutti mirabili.

2. Quando la ragione falla, può fallare in due modi:

*a*) Perchè non è abbastanza pura, cioè per l'intervento dell'interesse personale o di gruppo, del sentimento e della passione; e allora la colpa non è più evidentemente della sola ragione. E. Kant parte dal concetto di una ragione pura ed universale, e sembra attribuire il male alla volgare e inferiore facoltà di desiderare, cioè all'interesse e all'appetito. E il suo pensiero vuol essere ben inteso, prima di essere censurato. Il Rosmini sembra attribuire il male al libero arbitrio dell'uomo che ha il potere di contrastare alla legge, di non riconoscere ciò che ha conosciuto, di fare il contrario di quello che sa essere il da farsi. Vedute, per un verso, unilaterali, ne convengo; non però prive di verità.

*b*) Ma la ragione può fallare come ragione; cioè disinteressatamente, astrattamente. Nè fa bisogno d'essere addirittura pazzo per isragionare e anche più d'una volta. Sra-

gionano fior di intelletti, talora, fior di filosofi, o perchè non pongono in termini chiari il problema da risolvere, o perchè cadono in qualche equivoco, o dimenticano qualche importante distinzione e confondono due cose che non van confuse etc.... non è certo ora il caso di rintracciare tutte le cause di un errore che avvenga in buona fede.

3. Quando poi la ragione falla in buona fede, senza malizia, senza l'intervento della volontà, allora, formalmente almeno, si è a posto, purchè ci sia la coerenza tra la dottrina (palese o intima) — secondo la distinzione del Rensi — e la opera pratica, cioè tra la stima speculativa e la stima pratica, tra la cognizione e l'affezione, direbbe il Rosmini.

4. I filosofi, i moralisti si sono troppe volte divertiti a complicare anzichè a semplificare; a dividere, anzichè a unire. Ci possono essere i casi dubbii; ma ce ne son tanti in cui non c'è l'ombra di un dubbio. Se non sarà facile l'accordo sul fine ultimo, ci sono però tanti fini prossimi, che la morale può benissimo accettare e in cui i moralisti possono trovare l'aiuto degli igienisti, degli economisti, dei giuristi, degli statisti, di tutti coloro cioè cui sta a cuore la conservazione e la salute della razza, la conservazione e il miglioramento dell'istituto della famiglia, la salvezza e la grandezza della patria. Le teorie che contrastano la morale in più d'uno di questi campi sono dei sofismi o dei paradossi che sarebbe facile sfatare, se i signori moralisti non si sentissero talora, per amore di originalità e per le lusinghe d'una facile gloriola, giusto appunto più attratti verso il paradosso che verso la verità. Naturalmente queste ultime considerazioni non sono facilmente « documentabili », e il lettore di buona fede le accetti per quel che valgono.

5. La ragione umana, in tanto è universale, in quanto appunto sa e può elevarsi all'Universale. E mi pare qui che si possa ritorcere l'argomento del Rensi. Se altri, pur non essendo pazzo, non vuole, o non sa, o non può — sia nelle sue dottrine dichiarate, sia poi nel suo intimo (giusta la distinzione del nostro autore) — elevarsi all'Universale, mi pare che sia lui che non ha alcun diritto od autorità, per contrastare chi, elevandovisi, raggiunga un'idea diversa dalla sua.

Tutto starà a vedere da qual parte e per qual bocca parli l'Universale: il che certo non è facile, e forse non è possibile. Ma si può ben dire che chi vede le cose più dall'alto saprà, per necessità di cose, confondere e confutare chi le vede dal basso; chi intuisce l'universale saprà mostrare dove l'altro si ispira al particolare. Intanto le vedute intime che non osassero di dichiararsi, mi sono assai sospette. La verità dà coraggio. Nell'« intimo » nostro, si annida la voglia di fare il nostro comodaccio, di assecondare le nostre passioni, di coltivare i nostri vizii. Chi ha nell'intimo suo sia pur solo il germe d'una dottrina dissidente, si faccia innanzi, la esponga, perchè la si discuta; se la discussione è onesta, la verità potrà forse venire a galla; e la ragione trionferà di se stessa, se ha mai fallato.

Il Rensi ad ogni modo ritien falsa l'opinione di E. Kant che « in ogni uomo, anche nel delinquente, la ragione fa « udire, nei recessi più reconditi della coscienza, il comando « unicamente del bene, quantunque poi questo non sia seguito ». Veramente si tratta qui di materia molto delicata, non facilmente verificabile coll' esperienza, e con metodo positivo; ma appunto perciò tale che non si può negare, come non si può affermare a-priori. L'unico modo di saperlo — se non fosse una tale ingenuità solo il pensarlo, che il dirlo può parere un'ironia — sarebbe di domandarlo allo stesso delinquente. Il quale poi o non lo sa chiaramente egli stesso e potrebbe subire, in un senso o nell'altro, la suggestione di chi lo interroga, o lo sa e non vuol dirlo. Comunque dalle sue risposte non si caverà mai un costrutto e non si potrà mai avere un affidamento sicuro della verità di quello che dice; e ci sarà sempre luogo al sospetto che, anche dicendo la verità, non reciti la parte dell' impostore in un senso o nell'altro. Ma è ben altrimenti verificabile la tesi dell' A., che segue immediatamente: « Il vizioso — o, in generale, « ogni uomo nel preciso momento in cui cede alle sollecita- « zioni della passione — riconosce » avrebbe dovuto aggiungervi un « *praticamente* » che salvava la posizione teoretica, la quale in verità non è compromessa, per fortuna, dagli

errori pratici — « riconosce come bene una materia e un « soggetto ben diverso da quello che come bene è riconosciuto dal virtuoso, o dallo stesso individuo agente quando « non è sotto l'impero della passione » (p. 378).

Ora ognuno di noi, senza essere propriamente vizioso, ma senza essere perfettamente virtuoso, può, studiando in sè stesso quell'impasto di vizio e di virtù che pur troppo siamo noi tutti uomini di carne, ricavare dalla propria esperienza interiore quanto segue. Quando si è addirittura accecati dalla passione — e poniamo pure, col Rosmini, che codesto accecamento non duri che un attimo, allora non vediamo più che per un verso; non siamo più veramente padroni del nostro pensiero nè liberi della nostra azione, e ci si può allora concedere — in tutta buona fede — qualche attenuante, se non addirittura la scusa della piena infermità di mente, o la dichiarazione di totale irresponsabilità, per assoluta mancanza di libertà d'agire. Ma in tal caso — ch'io credo possibile ma, nella sua forma tipicamente perfetta, estremamente raro, come sono certe malattie che non si incontrano quasi mai se non in forme larvate o attenuate — non si dovrebbe più avere nemmeno la memoria di ciò che s'è fatto, non avendone avuta nemmeno coscienza. Sarebbe questo il caso, in cui, in luogo nostro, avrebbe agito per noi la nostra passione; come quando altri si lascia trasportare dall'ira, fino a non vederci più, a non capir più nulla, a veder rosso, come dicesi volgarmente. Senonchè questo momento, prima di tutto, non è comune; e poi, non ci si arriva se non per gradi molteplici, lungo i quali l'uomo normalmente padrone di sè, del suo pensiero e dei suoi atti, l'uomo che ha dei principii, che è avvezzo a sorvegliarsi e a riflettere, ha più d'una volta occasione di ragionare con sè stesso. E allora ciò che realmente si verifica è questo, che la passione tende a farci sragionare a fine di cercare una giustificazione della nostra condotta che possa valere, non già dinanzi agli altri, da quegli ipocriti che d'ordinario siamo, ma dinanzi a noi stessi. Il qual caso si può veramente scindere in due: perchè cercare non vuol dire trovare; e allora, o perchè in realtà la giustificazione non vien trovata o perchè riconosciamo pur sempre la ne-

cessità — per qualsiasi ragione — di rispettare l'opinione corrente che ci sappiamo avversa, ad ogni buon conto cerchiamo di nasconderci; prima e naturale confessione di colpa! oppure crediamo bensì d'aver trovata una giustificazione; ma la coscienza non si dà per vinta; e per quanto andiamo mendicando ogni specie di scuse e di attenuanti, la ragione che, in fondo, è sempre nell'uomo onesto la più forte, egualmente ci condanna, continuando a smascherarci, a distruggere ad uno ad uno tutti i sofismi architettati dalla passione. E allora sorge in noi un vero Contrasto, all'antica, tra la Passione e la Ragione. Voi sapete, ad es. che non dovete pensare a una certa cosa o a una certa persona, e ci pensate, consapevoli di far male, ma vinti dalla passione, e non già perchè vi appaia propriamente come un bene in genere, e tanto meno come un bene morale. Il piacere, non il bene, vi attrae: voi sapete che tal cosa non è consigliabile nè per la vostra salute fisica nè per quella morale; vedete chiaramente i pericoli inerenti alla vostra condotta, la ragione ve li fa prevedere e pesare uno per uno; e vi sono dei vili che s'arrendono non per moralità, ma per paura: paura del codice, paura di rappresaglie, paura dello scandalo; e filan dritto pel retto sentiero non per altro che per viltà, onesti loro malgrado! Ma la ragione d'ordinario non vi fa solo vedere l'aspetto utilitario; purchè sia ragione, non basta dir « pratica » (questo è, secondo me, l'errore di E. Kant) ma ragion morale, ragione pura, egli disse, e voleva dire universale. In tal caso essa vi fa vedere che la vostra condotta é prima di tutto negativa: così agendo come volete agire voi negate l'essere, e provvedete non all'edificazione, ma alla distruzione; e minate l'esistenza vostra, o della famiglia, o della società. Seminerete di dolori il vostro cammîno, e non solo dolori vostri, ma dolori altrui, e voi non siete ancora del tutto insensibili al dolore altrui. Avete una pazza voglia di godere; ma non trovate ancora nessun gusto a condire colle lacrime altrui il vostro godimento. Inoltre la ragione vi domanda qual'é la coerenza della vostra condotta. E ricordate, arrossendo, i giudizii che voi avete pronunciato sull'operato degli altri, quando hanno agito come state ora pur troppo per fare voi; ricor-

date, umilmente ora, la severità con cui li condannavate in casi analoghi al vostro; vi ritornano in mente le massime che avevate care, i principii di cui vi andavate vantando; e, in certi momenti, l'incontrare a caso, leggendo o pensando, le parole virtuoso, onesto, leale, sincero, puro, vi fa, se non arrossire esternamente, turbar dentro. E la coerenza dove se ne va? Potrete ancora credervi un uomo di coscienza, e di carattere, degno di rispetto? E allora comincia il contrasto. Questo o press'a poco questo vi dice la ragione. E la passione implora: « Solo per questa volta! » e voi sapete bene « che la prima tira la seconda », e così via; e sentite bene « che ciò che è male, è male sempre o non mai », talora vi volete persuadere che « di due mali convien scegliere il minore », o che ad es. al punto in cui siete non potete più ritrarvi, e per ogni sorta di ragioni, financo igieniche, vi è consigliabile di non più lottare; e si invocano tutte le sentenze e tutte le autorità per aver ragione. Talaltra vi consolate pensando: « Infine non fo male che a me solo » e non riflettete che nonostante le facili ironie dello Schopenhauer (1), vi sono doveri anche verso di sè stessi. Ora invece, trovandovi nel caso di spezzare, per fare la vostra, la felicità altrui, vi sentite presi da una indignazione folle contro tutte le teorie altruistiche e parla in voi, ahimè con facile eloquenza, il più forsennato egoismo. Ma poichè lo egoismo è in genere un buon avvocato e parla bene, accampa diritti, solleva problemi complicati, rinfaccia, accusa, calunnia, fa la voce grossa, specie nella perorazione, in modo possibilmente da trascinare il pubblico e da ingannare voi stessi — senza riuscirci sempre peraltro. Un'altra volta vi incitate all'azione con questo bel pensamento « che la miglior maniera « di uccidere una passione è..... di appagarla », e la ragione vi grida: « Menzogna! tu intanto la nutri, la coltivi e l'accarezzi ». Ma poichè il pensiero ritorna incessantemente, vi sorprendete talora a riflettere con indulgenza: ma infine che male faccio a *pensare* soltanto? il pensiero è cosa in sè così

(1) Cfr. il mio studio su « I doveri verso di noi medesimi secondo lo Schopenhauer ».

pura! e vi vien voglia di aggiungere: « sono i diritti del-« l'anima! » facendo vostra la tesi di una malaugurata commedia del Giacosa. Ma voi sapete bene, non pertanto, che non ci sono diritti dell'anima, e avete sempre derisi coloro che, in buona o mala fede, fanno mostra di crederci. Ma che c'è una fedeltà del corpo disgiunta da quella dell'anima? il pensiero del resto è una forza che trae l'azione, e tra chi pensa il male e chi lo fa non c'è poi, realmente, questa grande differenza... Pel mondo esteriore, per ciò che ha attinenza al campo oggettivo della morale, avrete fatto bene a trattenervi dall'azione; ma dentro di voi ve ne sentirete capaci e avrete ragione di vergognarvene.

Quest'analisi e ogni altra più acuta che il lettore può di sua testa sostituirvi, dovrebbe intanto persuaderci d'una cosa, di quella gran virtù che può essere l'indulgenza: « Non giudicate, se non volete essere giudicati », salvi però rimanendo i diritti della Giustizia.

Ad ogni modo, non mi par vera l'asserzione del Rensi. Ciò che alletta l'uomo è in generale il piacere; la facoltà di desiderare, direbbe il Kant; l'appetito, l'istinto della felicità, direbbe il Rosmini; ma certo anche l'interesse utilitario, l'amor del guadagno, l'ambizione di potenza. Nel qual caso, chi non vede che la ragione universale non ha nulla che fare con la ragioneria dell'interesse? Ma, badate, chi fa il suo interesse, sa di farlo, e perciò solo sa di ledere gli interessi altrui. E anche in lui parla qualche volta la voce della coscienza, che egli, tratto dalla passione dell'utile, come gli altri da quella del piacere, si industria di far tacere: « Se non ero io, era un altro! » Sono dunque ben noti i sofismi della passione e non si può quindi disperare che la Ragione non sappia o tardi o tosto debellarli.

In altre parole, del bene interessato può esser giudice la ragione dei . . . ragionieri; ma quella che è giudice del Bene morale è una superiore ragione, più vera e maggiore, la ragione universale. Non è quindi necessario « di escludere dalla ragione » chi in fatto di bene morale non la pensi come noi, ma di appellarsi dalla ragione impura a quella pura, se c'è; e c'è nella maggior parte degli uomini, in quanti si dicono

a buon diritto ragionevoli, e che sanno perciò riconoscere l'universale.

« E' bensì vero » continua il R. « che in generale i filo-
« sofi, idealisti o positivisti, si illudono che la loro deduzione
« del concetto del bene sia logicamente costringente come
« una deduzione matematica, sicchè tutti coloro che seguono
« e comprendono la deduzione siano costretti a riconoscere
« che bene è ciò che il filosofo afferma, quando anche poi
« non lo pratichino » (p. 378). Ma è un'illusione, e il fatto è che la *loro deduzione* non è quasi mai logicamente costringente, perchè sempre vi si annida qualche sofisma, e non lo è neppure quella dell'A. Il peggio però si è che quando anche si presentasse loro una deduzione logica davvero costringente, in cui nell'analisi del concetto del bene non fossero stati di straforo introdotti — come dai più di loro vien fatto — altri concetti da quelli che sono veramente contenuti nella comprensione dell'idea del bene — non si arrenderebbero nemmeno, legati come sono per lo più al loro caro sistema preconcetto. Per me l'idea di bene altro non contiene che l'idea di rapporto tra un essere capace di bisogni e un soggetto atto a soddisfarli; e tanto più mi confermo in tale concetto, quanto più trovo leggendo che questa è, in fondo, la verità che risulta negli scritti e nei libri di quei medesimi filosofi, che mettendosi i paraocchi per paura di inciampare in questa od in altra verità di questo genere che appaiono loro addirittura scandalose, se ne discostano volontariamente e la negano. In Kant e in Rosmini ad ogni passo ci si imbatte nelle parole inclinazione, appetito, interesse, bisogno, fine e, in un altro ordine di idee, nel campo stesso della pratica, quanti vogliono far del bene altro non possono che cercare i bisogni più veri e maggiori, fare un censimento dei bisogni, per poi avvisare ai mezzi più opportuni di soddisfarli. E vedremo tra breve che l'A. stesso finirà col parlare di « appagamento ». Che cosa mai si appaga o si soddisfa se non ancora il bisogno?

La conclusione da trarne? potrebbe esser questa, di rivolgersi, per farsi intendere, ai non filosofi, i quali non avendo ancora in capo — o tra i piedi — una filosofia bell'e fatta,

non hanno alcun interesse a fraintendere il valore delle parole, se pure sono capaci di afferrare il linguaggio comune non che il filosofico!

I più adunque — dice ancora il R. — considerano le laboriose elucubrazioni dei filosofi come *teorie* e poco meno che *utopie*. « Si cerchi, ad esempio, di dimostrare alla maggio-
« ranza che l'unica vita che meriti di essere vissuta è quella
« consacrata, poniamo, al miglioramento della società o al per-
« fezionamento di sè stessi, e la dimostrazione non solo non
« avrà alcuna presa, ma, in questa maggioranza, la quale ri-
« tiene invece che l'unica saviezza sia sbarcare il lunario tran-
« quillamente e il meglio possibile, attendendo ai propri affari,
« facendoli prosperare, e concedendosi, senza ubbie che turbano
« la pace mentale, i vizi consueti, susciterà una ripulsa irrisoria» (pag. 379). E, davvero, non del tutto senza ragione! perchè come non vedete che la vostra bella pensata del *miglioramento* della società *suppone* ancora l'idea del bene che dovevate definire e chiarire? essendochè *il migliore è un grado comparativo del buono?* e che non vale di più l'altra idea del *perfezionamento*, stantechè *perfetto* è sinonimo di *ottimo* e si tratta, sempre e ancora, della medesima idea da definire? E il buono, il migliore, l'ottimo sono sempre relativi, e ognuno potrà a buon diritto interpretarli a suo modo? operando se sono virtuosi, come dite anche voi poco più sotto, quel che è « da farsi » senza comprendere, sfido!, la vostra concezione dal da farsi, la quale non è chiara o non è fondata?

E Voi perciò credete sia una *verità tangibile* che non è possibile dare una definizione del « da farsi » ossia del bene che si estenda a tutte le menti, che partendo dalla ragione dei pochi si estenda a quella dei più, che sia insomma adeguata alla ragione universale. In verità, riconosco volentieri che sia per lo meno difficilissimo — per non confessare che talora lo credo persino impossibile — dopo d'esserci formata un'idea chiara della comprensione e dell'estensione (1) del concetto del bene, *senza più*, come direbbe il Rosmini, cioè in

(1) Vedasi il mio « Problema del bene ».

generale — l'afferrare e delineare poi la differenza specifica per la quale dal bene comune o generico si debba distinguere il bene etico. Non si tratta, si noti, di vedere come dal particolare si possa passare all'universale, poichè non si può fare questo salto; ma di scoprire come l'universale possa rivelarsi nei particolari. Come pel bello estetico si verifica che ha sempre, mi sembra, qualche radice nel bello comune o che almeno a noi si manifesta nelle cose più umili, facendosi un utile strumento d'ogni inezia e *per mezzo* del bello e magari persino del contrasto col brutto comune; così mi pare si possa pensare che su ogni bene comune di qualche *entità* — si potrebbe dire con una frase che è solo a metà del Rosmini, poichè egli non avrebbe forse mai aggiunto alla « entità » l'epiteto di « qualche » — innestare, per così esprimermi, un bene superiore. Certo si è che a quei bisogni che non reggono alla più leggera critica non corrispondono che beni effimeri che si squagliano come neve al sole, che si elidono a vicenda, che si contraddicono gli uni gli altri, e non hanno entità; non esistono veramente, non sono che apparenze anche se sono apparenze che ci fanno fugacemente godere e soffrire irrimediabilmente. Ma quei beni non effimeri, non fallaci, non apparenti, non meramente illusorii, che rispondono cioè ai bisogni reali, veri, effettivi, imprescindibili, non sono essi vicini al bene etico? Questi bisogni non si presentano essi come altrettanti imprescrittibili diritti naturali che chiedono d'essere riconosciuti e di diventare, quando che sia, diritti positivi? E a tali diritti non corrispondono altrettanti doveri? Se noi facciamo astrazione dal concetto della soddisfazione, se noi prescindiamo dall'interesse o dall'inclinazione e dall'affezione, dalla persona a cui beneficio la soddisfazione andrà, cosicchè consideriamo « gli altri » come se fossero noi, e « noi » come se si trattasse degli altri, e non pensiamo che al dovere da compiere, non ci avviciniamo forse al concetto del dovere morale?

Provate un po' a dire alla gente in giro: Siete voi sicuri di aver sempre rispettato la massima « Neminem ledere », primo principio della giustizia? E avete mai osservato quanti

bisogni da soddisfare, quanti diritti da riconoscere in teoria e in pratica, quanti mali da lenire, quanti dolori da alleviare? Vi siete data la pena mai di pensarvi? Conoscete per prova i vostri bisogni, che voi considerate come altrettanti sacri diritti: e avete mai pensato quanti al mondo son lungi dal poter soddisfare i loro anche in minima parte, anche solo i più imperiosi? Essere buoni significa poter dire in coscienza che non avete, di proposito, danneggiato chicchessia, negato il suo a nessuno, ed avere, per contro, dato spontaneamente a qualcuno qualche cosa, non fosse che un sorriso di simpatia. Il miglioramento della società, cari miei, non lo dovete aspettare e invocare soltanto dalle leggi e dai governi; ma potete contribuirvi voi stessi, ognuno a modo suo, secondo il suo ingegno, i suoi mezzi, le sue attitudini, il suo ufficio. Perchè non fate altro che dell'« ostruzionismo »? Perché adoperate solo l'ingegno a criticare, a deridere, a demolire? Non avete mai pensato che avete il dovere di spendere bene il vostro ingegno, tal quale come il vostro denaro? e che ogni spicciolo sprecato non fa bene a nessuno e può anzi far male a qualcuno, e ogni idea monca, in sè deleteria, può contribuire al mal comune? Il perfezionamento vostro non lo raggiungete con l'appartarvi, da misantropi; ma con la lotta e col lavoro. Ognuno vinca colle sue armi, chi coll'ingegno e chi colle braccia. Ma non illudetevi che « perfezionarvi » possa e voglia dire altra cosa che dedicarsi a colmar qualche lacuna, a sopperire a qualche bisogno.

Se parlaste così, credete che non vi si capirebbe? A meno che, s'intende, parlaste a gente che si infischia del bene, del miglioramento, del perfezionamento, della coerenza, della correttezza e di tante altre cose; chè costoro sono i soli che sono veramente irreducibili. Ma non già irreducibili per l'impotenza della Ragione universale che parlerebbe, secondo me, in questo caso per bocca vostra; ma perché non vogliono persuadersi, e non vogliono, non già per deficienza di intelletto, ma per una loro deficienza morale: perchè, se fossero certi di cadere morti sull'istante, preferirebbero sempre all'essere l'apparenza, a ciò che favorisce la vita ciò che, accelerandone l'intensità momentanea, tende a distruggerla, e vi-

vono nel mondo come elementi di negazione; se mai ci sono spiriti cosiffatti — poichè ne dubito — sono i veri spiriti del male.

Acutamente, il Rensi osserva che se fosse possibile una dimostrazione che un dato oggetto è il bene;... sarebbe la identica cosa dire che la morale è formale o dire che è materiale;... insomma: la dimostrazione che una data materia è il bene, dovendo valere per tutti coloro in cui c'è la ragione, ossia essere universale, sarebbe la stessa cosa del comando esistente in tutti, del comando universale, ossia della forma universale del comando stesso — ossia della ragione universale.

« Ma » dice ancora (p. 380) « poichè tale dimostrazione « non è possibile, sembra che ci sia preclusa ogni via a trac- « ciare una distinzione tra il bene ed il male; giacchè, da un « lato, questa distinzione non scaturisce dalla forma » (vero) « dall'altro lato par che ci troviamo nell'impossibilità di ri- « cavarla anche dalla materia » — *pare*, ha detto però prudentemente l'A.

Qui, conclude, la sua teoria raggiunge veramente il suo punto critico ed è sull'orlo di dissolversi nel più disperato scetticismo morale. Ma è invece quello — egli crede — in cui la soluzione è più vicina.

Prima di vedere quale sarà la sua auspicata soluzione, ripetiamo di passaggio una osservazione da noi già fatta altrove.

Se veramente gli uomini potessero sapere in modo certo e positivo che cosa è, ad es. il bello estetico e in che cosa si differisce dal bello comune o dal semplice piacevole, il far dell'arte sarebbe come risolvere una facile equazione algebrica; sarebbe una cifra, un calcolo breve, ecco tutto. In poco di ora, una pleiade, non più di artisti però, ma di semplici operai dell'arte, potrebbero quasi interamente esaurire tutte le forme possibili di arte, e il merito d'ogni libera e geniale intuizione scomparirebbe. Lo stesso accadrebbe in morale qualora gli uomini potessero sapere qual è il vero bene. Forse lo troverebbero egualmente meno piacevole delle seducenti attrattive della passione, e ci sarebbero sempre lo stesso i

vendicativi, i lussuriosi, gli avari, gli ubbriaconi, le volpi, i lupi rapaci, le sanguinarie tigri umane, perchè l'uomo è pure, in fondo, la gran mala bestia! — ma certo, chi volesse esser buono non troverebbe più nessuna difficoltà: — nessuna crisi, nessun conflitto interiore, data l'evidenza della legge — e quindi nessun merito. Sarebbe ucciso in un punto ogni progresso morale.

Quindi *è bene*, pare a me, che nel concetto del bene permanga un fondo di mistero.

Veniamo dunque alla soluzione del Rensi; che per lui è semplicissima.

Pel Kant, secondo il quale la ragione è una cosa sola con l'etica, la morale è il comando della ragione *sic et sempliciter;* per lui, secondo il quale nella ragione c'è così il bene come il male,... la morale dovrà essere non più il comando della ragione semplicemente, ma il comando di *quella* ragione che è *ragione etica*. Ma quale sarà questa ragione etica? *la buona volontà* con cui E. Kant, dà principio alla *Fondazione* (1); e la qualifica di *buona* le va aggiunta per diffe-

---

(1) Riporto qui, per comodità del lettore, le precise parole del Rensi: « Per noi, in sostanza, la designazione della morale è data soltanto dalle prime righe della *Fondazione*, e ad esse si restringe la verità del sistema etico Kantiano: « Nulla si può pensare al mondo, ed in generale nulla anche fuori di esso, che possa essere considerato come buono senza restrizione, fuorchè soltanto una *buona volontà* ». Nel quale stadio del suo pensiero, la qualifica di « buona » appariva a Kant necessaria per fare della ragion pratica il fondamento, la voce, il comando della morale: sebbene nel progresso dell'esposizione Kantiana tale qualifica vada obliterandosi... » L'osservazione è giusta. E io concordo col R. quando la sua critica tende a dimostrare che E. Kant non ha abbastanza chiaramente veduto che il male non vien tutto dalla facoltà di desiderare (o dall'istinto del piacere e della felicità del Rosmini) ma in gran parte dalla Ragione stessa, in quanto però si pone al servigio della passione, sia poi passione del *piacere* o dell'*utile*. Ma in quanto a dire che nella ragione c'è così il bene come il male, è un'altra cosa. Bisogna distinguere: gli uomini ragionano per commettere un delitto forse di più che non ragionino per far del bene al prossimo. Ma sono due ragioni diverse o almeno due aspetti della stessa ragione; o ancora due direzioni diverse cui essa si volge: nell'una si ha di mira null'altro che lo sfogo di una passione individuale, un interesse particolare; in chi fa davvero del bene opera l'idea universale ».

renziare quella ragione che costituisce la morale... da quella che costituisce l'immoralità (o, aggiungiamo noi, anche la semplice amoralità, come sarebbe il caso della ragione filosofica, storica, scientifica, giuridica, igienica, pedagogica, politica, economica, tecnica, in quanto però ciascuna di esse è pensabile, se mai è pensabile, come non subordinata alla ragione etica). (p. 382).

Ma é inutile ora il seguire passo passo le considerazioni dell'A. Saltiamo a p. 388: « L'uomo buono qual'è? » Vi si trova scritto. « Quello che conosce (e quindi vuole) come bene veramente il bene. Siamo quindi in un circolo ».

Nessuno meno di me si permetterà di irridere a codesto risultato, poichè io ho più volte sostenuto che codesto circolo è inevitabile. Vi è caduto lo stesso Kant (1). L'oggetto della morale è il bene, ma non già il bene pur che sia, il bene di tutti, quello di cui si appagano volgarmente gli uomini, le buone digestioni, le ricchezze, i compri onori... E allora qual bene? Un *bene speciale* scelto e voluto dalla coscienza quando è animata da un fine specifico: il fine morale, che è per sua natura universale. Il soggetto morale è la coscienza morale. Ma qual'è codesta coscienza? Quella che vuole il bene morale. E si ha un bel dire che nel percorrere passo passo questo cammino si è pur visto qualcosa in fatto di beni non-etici ed etici, in fatto di fenomeni e segreti della coscienza interiore, ma la mente non se n'appaga, poichè dall'analisi vuol giungere alla sintesi; dal particolare all'universale; il qual salto non si può fare. Sarebbe come chi, dopo aver insegnato filosofia o storia o altro che volete per più anni, sempre rinunziando a definirne l'oggetto, dicesse poi alla fine: Volete sapere che cos'è la filosofia? E' *questo* di cui abbiamo disputato insieme per più anni. La storia? è quella che vi ho narrata e insegnata. Qui potrebbe dire il moralista: Volete sapere che cosa è la morale, in fondo? Nel parlarvi dei bisogni umani, vi ho additato il campo delle soddisfazioni ossia dei beni umani; quella è la *materia* etica. Nel disputare con voi intorno alla coscienza morale, anche senza riuscire a de-

(1) Cfr. la mia Critica alla morale Kantiana, pag. 74.

finirla, vi ho in un certo modo indicata la *forma* etica, la *unità* della coscienza, il che vuol poi dire sincerità, coerenza, armonia volta a quel fine, cioè a quella materia.

Ma ciò, in verità, soddisfa ben poco.

Per uscire da questo impaccio, l'A. insiste sulla sua « fon-« damentale proposizione che si vuole secondo si conosce, « che si fa sempre e soltanto quello che si conosce come « bene » — ma bene di quale specie? — perchè evidentemente il bene in noi ha più vite, il bene dei sensi o il piacere? il bene della salute fisica o bene igienico? il bene della nostra sicurezza ossia il coraggio o la prudenza secondo i casi? il bene economico o ciò che per antonomasia si chiama anche il nostro interesse, quasi fosse il solo nostro interesse...? o l'autore intende dire: quello che si conosce come bene morale, bene liberamente voluto, o se vi piace, il bene obbligatorio, il bene *dovuto*, non fosse che per la pace della coscienza, se non addirittura per la salvezza dell'anima? Egli sostiene che la sua è tutt'altra dalla tesi edonistica, che si agisce sempre e soltanto per la previsione piacere. Verissimo; poichè è ben altra cosa il bene dal piacere; quantunque li si facciano tal fiata sinonimi, come si fanno sinonimi male e dolore. Poichè non è tutto l'uomo nella sola facoltà di sentire, ma ancora in quella di intendere e di volere. Se l'uomo vuol sentire, agisce pel piacere; ma può anchè deliberarsi ad agire perchè capisce e ragiona e vuole e desidera non il piacere, ma il *bene*. Il bene è la soddisfazione di un bisogno, nostro od altrui, e noi possiamo anche giudicarne astrattamente e volerla indipendentemente dal piacere che ce ne deriva, in modo diretto o indiretto (pei nostri sentimenti di simpatia) ed anche in contrasto contro altri bisogni o interessi, il cui appagamento sarebbe per prometterci piaceri più vivi. La confutazione della dottrina edonistica a cui l'A. attende citando delle belle osservazioni del Sidgwick, pare a me che trovi il suo fulcro nella considerazione che nell'uomo per quanto sia *uno*, più d'una volta si vien spezzando l'armonia della unità, e, in luogo della bella

semplicità che non a caso è presa così spesso come simbolo di onestà e di moralità, si vien sostituendo una complessità, e una pluralità che se non è, rigorosamente parlando, sempre inconciliabile coll'unità, è per lo meno di difficile riduzione. E lottano allora fra di loro in noi i piaceri d'un ordine, contro quelli di un altro ordine, perchè è in questione l'appagamento di questo desiderio o bisogno, piuttostochè di quello; senza alcuna necessità logica di far ricorso, come fa l'A. nella 1ª nota a pag. 389, alla eteronomia. Poichè quei piaceri, e quegli appagamenti o beni, e quei bisogni cui rispondono, son tutti perfettamente nostri; nè è punto necessario di ammettere, come a noi estraneo e non nostro, quel bisogno della ragione etica che è in noi di contrastare — anche coll'effetto prevedibile e previsto, e persino presentito, di un vivo dispiacere — la soddisfazione che tanto allettava i nostri sensi o i nostri interessi particolari. E quando non c'è lotta, quando la psiche umana riprende la sua unità e semplicità, perchè per lo meno in essa prevale questo o quel *temperamento* costitutivo, l'estetico o l'edonistico; il volontario o d'azione; il riflessivo o di pensiero; allora si hanno davvero uomini che agiscono prevalentemente pel loro bel piacere ed hanno bisogno di godere anche per fare del bene, poichè non obbediscono che all'attrattiva del piacere immediato interiore; e uomini che all'incontro essendosi volontariamente subordinati e disciplinati essi stessi al *fine* scelto, non si curano dei piaceri che possono incontrare sulla loro via, da cui non si lasciano fuorviare, intesi solo ad adeguare razionalmente, e con la maggior pratica energia, i mezzi ai fini, e ciò tanto nella tecnica, quanto nel seguire le prescrizioni dell'igiene o della medicina, come ancora nel perseguire una meta politica o economica o sociale, come infine nell'esercizio d'ogni arte o professione, anche delle più liberali e spirituali; e infine uomini in cui l'azione si perde e si dissolve nell'analisi della introspezione, come in Amleto. Ma il piacere c'è sempre; benchè di vario genere; negli uni è la dolce, facile, soave voluttà, quasi sensuale, di chi si abbandona un po' al caso; negli altri la gioia di vivere, la esaltazione dell'attività e del moto; infine negli

ultimi, il riposato diletto della contemplazione e il sentimento dell'infinito...

Giuste, acute, ingegnose le osservazioni del Sidgwick, del De Sarlo, del Green che l'A. cita, come confutazione dell'Edonismo.

Ma tutto ciò non toglie che il piacere ci sia sempre, benchè di vario genere, e che ci possa essere chi non obbedisce ad altra voce che a quella del piacere. In che relazione sta poi il piacere col bene? Dato un bisogno, è dato un interesse, quindi una fonte di soddisfazioni e di beni, e di piaceri. Talora prevale la considerazione del piacere e si ha il campo del godimento in genere e del diletto estetico in ispecie; talaltra il fatto della soddisfazione dovuta, e siamo allora nel campo della pratica in genere e della pratica morale in ispecie.

Il Royce, citato dall'A., trova l'essenza della morale nella fedeltà « intesa come volontaria, pratica, completa devozione d'una persona ad una causa » : (pag. 399) il che non « significa mai seguire il vostro piacere, considerato *come* vostro piacere ed interesse particolare ». E' tutta una questione di parole. Come? chi è fedele non segue il *suo* buon piacere di essere fedele alla causa, di cui va fiero? Capisco che qualche volta il soddisfare questo desiderio gli costi e molto per un altro verso, ma quale sarebbe mai la moralità di chi si mantenga fedele ad una causa, se ciò facesse per altre ragioni, eteronomiche, all' infuori della sua brava volontà e vuol anche dire del suo proprio desiderio e interesse e bisogno e quindi della sua propria soddisfazione e del suo buon piacere di mantenersi fedele? Io non so se il bene supremo sia la fedeltà; mi par questa una delle tante vedute particolari, non necessariamente false; ma che esigono poi di essere ingegnosamente interpretate, integrate, puntellate perchè sembrino abbracciare tutta la verità, mentre non ne contengono che un aspetto. E da ultimo tutte — su questo terreno — si equivalgono.

Il Green anch'egli, si chiede: « Come vi può essere tra « gli oggetti voluti quella differenza intrinseca che il senso

« morale sembra tracciare tra le buone e le cattive azioni, « tra la virtù e il vizio? ». Se poi ricercando la definizione del bene, rispondiamo che esso è la buona volontà o ciò a cui questa è diretta, dobbiamo chiederci ulteriormente che cosa sia la buona volontà; e se, in risposta a questa domanda, diciamo soltanto che è la volontà del Bene, noi stiamo evidentemente « moving in a circle » (p. 403).

Ne conclude allora che « il bene morale è « l'idea » di un bene comune alla persona che lo concepisce insieme con altri, e bene per quella e per questo, sia che in un dato momento esso risponda, sia che non risponda alle loro inclinazioni ».

E finalmente l'A. scopre che ciò non è altro che « il trovare il proprio appagamento nell'appagamento altrui ». Coll'appagamento almeno ci riferiamo ai *bisogni* — vera granitica base del bene, fisiologica e psicologica, biologica e metafisica, poichè il bisogno supremo è quello dell'essere, anzi del divenire; e in questo senso bene ed essere si identificano, come in Rosmini; ma coll'appagamento nostro riposto nell'appagamento altrui cadiamo, ho paura, nella morale sentimentale e pericolosa della simpatia; e intanto non si tratta affatto di una novità.

In realtà, nè l'idea del Royce della « fedeltà alla causa », nè quella del Green di un « bene sociale, non particolare all'uomo ma bene per lui come membro di una comunità », nè la formola dell' « appagamento » altro non sono che lodevoli e ingegnosi tentativi di risolvere il problema della differenza specifica che distingue il bene morale dal bene comune. Nè vale di più la formola del miglioramento altrui e del perfezionamento propric, giacchè se non sappiamo quel che è buono, non sapremo egualmente che cosa sia il *migliore* e il *perfetto*. E' un vano giocar colle parole.

In conclusione, anche nel Rensi il problema non ci par risoluto, perchè *forse* — dico *forse* — è insolubile. Ed è insolubile poi sopratutto perchè si devia dalla vera base del bene, e a un certo punto tutti abbandonano la considerazione dell'uomo coi suoi bisogni e i suoi fini, sia pure intesi astrattamente, disinteressatamente e oggettivamente, per acchiap-

pare in aria vane formole, — vere frasi fatte, come quella, per giunta così poco nuova, del perfezionamento proprio e del miglioramento altrui, — con cui si trastullano invano, in luogo di approfondire la ricerca del perchè l'uomo può, volendo, agire in modo, nell'appagare i bisogni altrui (come se fossero proprii) e anche i proprii (come se fossero quelli di un altro), da mantenersi addirittura libero, sereno, oggettivo. Egli obbedisce con ciò ad una legge che non è punto quella del suo buon piacere, (benchè sia innegabile il piacere della intima soddisfazione morale e sia questa anzi la prova del fondamentale bisogno, o della fondamentale natura od anima o coscienza morale dell'uomo). E tanto meno si può dire con ciò ch'egli ceda a qualcuno di quegli altri fini particolari che possono a volta a volta presiedere all'opera sua nel campo variopinto della pratica tecnica; ma nell'agire così egli risponde invece come ad un richiamo dall'alto, che lo eleva ai suoi proprii occhi, che anzi solo lo fa *uomo*, nel senso più nobile della parola. E' un'adesione incondizionata a un ordine di cose superiore, che nella sua vera natura forse ci sfugge, ma di cui vogliamo pur attuare qualche minima parte, se non nel mondo, almeno almeno in noi, non fosse altro, colla sola forza dell'intenzione? E' un desiderio di armonia finale, di conciliazione dei fini varii della vita, di unità? E' una tendenza del molteplice di ritornare all'Uno? E' la natural forza dello spirito creativo che vuol creare un ordine, il quale possa realizzare un ideale di bellezza e di bontà? Ma — siamo sempre da capo — donde ci viene codesto ideale di bellezza e di bontà, e come possono costituire un ideale assoluto idee che per solito si dimostrano relative?

Ad ogni modo, *questo* è in noi: questa tendenza all'assoluto, questo divino raggio di una Verità, Bellezza, Bontà superiori, anzi supreme; ma mentre nei particolari l'avvertiamo con un misterioso senso quasi religioso, non sappiamo, e non possiamo poi comprenderlo in formole generiche.

IV.

## Sul concetto del Male.

A ben chiarire quale veramente sia l'*oggetto* o, se si vuole, la *materia* della Morale, non meno che lo studio e l'analisi di ciò che sia il Bene, giova l'esame ponderato e metodico del problema del Male.

Onde ha ragione il Rosmini di far seguire, nella sua opera Principî della scienza morale, alle pagine su « Che cosa sia il bene » un secondo articolo sul tema: « Che cosa sia il male ». Peccato, in verità, che è troppo breve! In meno di due paginette (37-38) svolge Egli il suo concetto in poche considerazioni, dalle quali stralciamo i passi seguenti, che ci sembrano confermare le cose da noi dette nel saggio precedente.

Fissato il punto, indiscutibile, che « ad ogni natura vi ha una « classe di qualità e di condizioni che convengono, ed altre che « sono straniere o anche contrarie alla medesima », aggiunge subito dopo: « Di più, queste entità che convengono, questi « costitutivi possibili di un essere sono più o meno neces- « sarî, più o meno convenienti all'essere stesso che costitui- « scono: essi hanno nozione di beni in ragione di queste « sue più o meno instanti esigenze ». Il che, tradotto nel nostro linguaggio, vuol dire:

1. Che il concetto del bene è il concetto di un rapporto di convenienza.

2. Che vi sono dei beni maggiori e minori, a seconda della *convenienza* stessa, che può essere maggiore o minore.

3. Che vi sono beni necessarî, e beni non necessarî, che noi abbiamo più volte chiamati fugaci, effimeri, illusori, falsi.

4. Che il bene è tale adunque in rapporto alle esigenze — leggi: bisogni — di un essere. E noi aggiungeremo: la realtà dei beni sarà proporzionata, non già alla vivacità delle sensazioni, ma alla entità dei bisogni.

« Or dunque » continua il R. « sì il bene che il male implica « in sè una relazione col principio di quell'essere che affetta « cioè coll'essenza di quell'essere: » — si può notar di passaggio: più assai che non colla sua sensitività soggettiva — « consiste in una relazione d'armonia, o di disarmonia, con « quell'essere, quindi tanto il bene quanto il male per esi« stere suppone il soggetto a cui si riferisce. Dico tanto il « bene, quanto il male; poichè sebbene non si potrebbe du« bitare, che il bene esigesse l'essere, mentre anzi egli è « finalmente l'essere stesso; tuttavia si potrebbe credere di« versamente rispetto al male; si potrebbe credere, ch'egli « non supponesse l'essere, giacchè egli è una negazione, o sia « un mancamento ».

E ancora osserva: « che sebbene ogni cosa sia un bene in « quanto è, in quanto ha dell'essere, tuttavia non si può dire « che una negazione piena dell'essere sia un male; poichè « una negazione piena non lascia che il nulla; ed il nulla è « nulla, e quindi non è male nè bene ». Il che evidentemente è più grave.

« Il male adunque è sì una negazione, ma non di tutto « l'essere, ma di qualche sua parte, di qualche cosa di cui « l'essere ha bisogno, e gli manca », lo scrive proprio il Rosmini! Noi prenderemo anzitutto atto di codesta affermazione: — il male è la negazione di ciò di cui un essere *ha bisogno* — ma non possiamo esimerci dal pensare e dall'obbiettare: E' dunque male lo strappare le ali ad una mosca, le zampine ad una cavalletta e non sarebbe male l'ucciderle? Il nulla non è nè male nè bene. Si ha comunque, diritto di uccidere, di distruggere, di ricondurre nel nulla le cose; senza restrizioni?

« Così un corpo umano, a cui mancassero le braccia o le « gambe, avrebbe un male, poichè mancherebbe a lui una

« parte integrante, una parte che dall' essenza dell' uomo è
« chiamata e voluta per l'ordine intrinseco di questo essere
« uomo; di che avviene, che veggendola mancare, l' intelli-
« genza trova una imperfezione in quella natura, una cosa
« opposta all' intrinseco ed immutabile ordine della mede-
« sima ». L'esempio, opportunissimo, è dello stesso Rosmini,
il quale però disgraziatamente a questo punto si interrompe
in modo in verità troppo brusco, deviando in una questione
secondaria di parole, e notando che « acconciamente si ado-
« perava un tempo la parola *privazione*, anzichè quella di
« *negazione*, a significare il male: giacchè questa è troppo
« universale e vaga, esprimendo tanto la rimozione del tutto,
« quanto quella delle parti; laddove la parola *privazione*
« esprime la rimozione delle parti » — o più genericamente,
diremmo noi, la mancata e insufficiente soddisfazione ai bi-
sogni — « e non di tutto l'essere, ed inchiude l'idea di un
« essere che rimane privo di qualche cosa » — di qualche suo
membro o funzione, fisica o psichica — « ma che non è però
« assolutamente annientato ». E qui il R. chiude tranquilla-
mente il suo dire.

Se invece avesse proceduto nel medesimo ordine di idee
per cui si era messo, avrebbe dovuto domandarsi: ma gli
esseri oltre al bisogno di usare delle membra di che la
natura li ha provvisti, e di esercitare normalmente le fun-
zioni per le quali la natura li ha forniti di organi appositi,
non hanno anche, ed in primo luogo anzi, il bisogno di esi-
stere? E se anche una volta annullati, essi non possono più
evidentemente sentire la privazione della vita non cessa questa
privazione di essere un male come appunto una negazione
dell'essere? La cosa è troppo enorme, perchè il R. non la
ammetta (1); eppure qui nel suo ragionamento astratto sembra

(1) In una nota, a pag. 43, il R. scrive:

Gli stessi esseri inanimati ripugnano alla loro distruzione con quelle
forze delle quali sono forniti, cioè a dire con quelle forze colle quali sus-
sistono; e ciò è così intrinseco e necessario ad ogni natura, che il dire
che una natura è, è già dire con questo solo, ch'essa ha un conato con-
tinuo alla propria esistenza, e quindi che ripugna continuamente al suo
annullamento. Tuttavia questo carattere intrinseco e necessario, che dà

davvero negarla; perchè forse lo ha distolto da questa direzione di pensiero, il concepire il male come un dolore, il considerarlo in relazione colla sensitività.

Senonchè, poche pagine dopo, in uno di quei tanti articoli, in cui amava — e forse gli nocque — di sminuzzare il suo pensiero, intitolato « Che cosa sia il male di distruzione e il male di deterioramento », scrive: « Il nulla non è male come « abbiamo veduto. Tuttavia si può distinguere un male di di- « struzione, ed un male di deterioramento ». Ed ecco in che modo: « Ogni qualvolta una causa, qualunque sia, agisce in « qualche soggetto con tale azione, che tenda a scemare al me- « desimo qualche grado dell'esser suo, questa causa è nocevole « a quel soggetto ». Ma — continua il R., e qui riassumo quasi con le sue parole, il suo pensiero — si deve distinguere il tempo in cui essa agisce dal tempo in cui essa ha già prodotto il suo effetto. — Nel primo tempo, il soggetto soffre continuamente e patisce dall'azione di quella causa contro la quale reagisce con quelle forze ch'egli ha e che tendono a conservarlo. Questa lotta è già un male, una sofferenza, venendo cimentata qualche sua perfezione o la sua stessa esistenza. Qui si vede che con tanta cura di distinzioni il R. non pensa a tener ben distinti il male e il dolore; cioè, da una parte, la negata o l'impedita soddisfazione d'un bisogno sano, legittimo e importante o l'inadeguata e imperfetta e innaturale sua soddisfazione, fatta in modo da ledere altri bisogni essenziali, e, dall'altra, il riflesso o la ripercussione che se ne ha nella coscienza, cioè la sensazione di sofferenza e di dolore. — Nel secondo tempo, cioè quando quella causa ha già prevalso, ed ha portato il suo effetto, si deve procedere ad un'altra distinzione: se l'effetto è stato la distruzione e l'annullamento di quel soggetto, non è rimasto dopo quella azione alcun male, poichè non è rimasto più il soggetto capace di male e di bene. Così egli scrive, facendo evidente-

a tutte le cose la nozione di bene in sè stesse, è assai imperfetto, come abbiamo detto, nelle nature inanimate, appunto nè più nè meno come è imperfetto il loro essere, ch'esse non sentono, nè intendono di avere; esse quindi sono beni in un senso relativo e dipendente, anzichè in un senso veramente perfetto e proprio.

mente *male* sinonimo di *dolore*; dimenticandosi così tutta la sua teoria che il male e il bene possono essere conosciuti dall'intelletto, astrazion fatta dal sentimento soggettivo che se ne possa avere. E non pensa che, ad ogni modo, se viene a mancare quel soggetto, ne rimangono però altri che possono far proprio quel male; e che il male non si cancella, pel semplice fatto che comunque venga a spegnersi la coscienza che lo poteva sentire direttamente; che se il bene e l'essere si debbono identificare, tutto ciò che annulla un grado o una forma, sia pur minima, dell'essere, è in qualche modo un male. Il male e il bene non sono per noi soltanto soggettivi, ma hanno una realtà oggettiva. Come l'intenzione buona non esaurisce tutta la bontà morale, così nemmeno il male morale non consiste tutto nella intenzione prava, nella capacità di delinquere, indipendentemente dall'effetto prodotto. Poco mi consola il fatto che un uomo ucciso abbia perciò cessato di soffrire, nè mi basterebbe a quietare il rimorso d'averlo ucciso, poichè il male morale in tal caso è duplice: soggettivo e oggettivo. E' male che si possa e che, ahimè, talora si debba farsi omicida. Ma è anche male che un'esistenza umana, forse ricca di pregi e virtù, possa essere troncata (1).

Continuiamo ora l'esame paziente del pensiero Rosminiano: « Ma tuttavia nel primo tempo, nel quale durava l'azione di quella causa tendente alla distruzione del soggetto, vi avea pel soggetto un male attuale, il quale male continuò crescendo sino a tanto che non fu consumata la sua piena e totale distruzione; ed è il sofferire questa continua violenza di quella causa che il distruggeva, e il patire tutta quella serie di successive degradazioni che terminò col suo discioglimento, che chiamasi *male di distruzione* », dove si vede che il R. non può separare il concetto del male in astratto da quello del male concretamente sofferto e sentito. E crede d'aver dimostrato con ciò: « che il male di distruzione non « esiste se non nell'atto della distruzione, quand'essa non è « ancor consumata; poichè da questo punto, distrutto il sog-

---

(1) Cfr. ciò che scriviamo a questo stesso proposito nell'Appendice sulle Osservazioni del Gentile

« getto, cessa ogni male ». Ma, dato che sempre si possa ritenere proprio distrutto il soggetto, non il male cessa di esistere, ma il sentimento di esso, cioè la sua ripercussione nella coscienza del soggetto, ossia il dolore fisico o morale, il quale può, in certe condizioni, mancare anche prima della totale distruzione. Ma l'A. nostro non sembra pensare che gli esseri sono collegati gli uni agli altri da molteplici legami di necessità e di affetto, onde non può riuscire loro indifferente la distruzione d'uno di loro; come la morte della madre o della nutrice pel bambino lattante, o la morte di chiunque ci sia caro.

Finalmente in un capitolo che seguirà a parecchie pagine di distanza, il R. studierà « in che modo la volontà sia ca-« gione del bene e del male morale »; ma sulla sua nota dottrina del libero arbitrio, secondo la quale la volontà umana ha la strana prerogativa di potere il male, non riconoscendo ciò che l'intelletto ha conosciuto, potere che si manifesta specialmente nella riflessione, noi dovremo ritornare tra poco nel Saggio sul concetto Rosminiano della « stima pratica »; e per ora chiudiamo il libro del Rosmini.

E' ad ogni modo strano il fatto che mentre la sua dottrina poteva darci una spiegazione del male in genere e del male morale in ispecie, parallela a quella del bene in universale e del bene etico, l'A. abbia trovato la via di sfuggire alle conseguenze del suo pensiero. Per me, come esistono i bisogni — ed esistono di fatto — così esistono il male e il bene ed hanno anzi una duplice esistenza, oggettiva e soggettiva.

Il fatto è che il concetto del male non è da confondere col concetto del dolore e a torto li si identificano per solito. Inoltre il concetto del male, non meno del concetto del bene, ha un doppio valore di *sostanza*, direi, e di *forma*. Di sostanza, in quanto il male può avere un effetto oggettivo e reale, immediato o mediato, meno o più duraturo, con uno strascico meno o più grave di conseguenze dannose e anche dolorose. Di forma, in quanto il male può dipendere non solo dalla mancata soddisfazione a bisogni imprescrittibili della natura umana, bisogni conciliabili coi suoi superiori fini di es-

sere sociale e morale, o dalla avvenuta soddisfazione di un bisogno non subordinabile al fine vero dell'uomo; ma ancora dal modo come la soddisfazione è avvenuta, quando è avvenuta, se intempestiva, difettosa o eccessiva, disordinata o innaturale o irrazionale. Dal che si vede che il concetto del male non è sempre negativo, e che il male non è senz'altro la negazione o l'opposizione del bene, ma che può alcuna volta essere positivo, prendendo allora la forma di un falso, anzi di un cattivo bene, di un piacere effimero e fugace che contiene in sè il germe di più mali e dolori.

In realtà, il concetto del bene e quello del suo contrapposto, il male, che il Rosmini è venuto così bene analizzando sin qui, si applicano non solo agli atti ed alle cose, ma ancora a quegli stessi bisogni da cui dipendono.

Il concetto del male — assai più complesso di quanto lo si ritenga per solito — può infatti applicarsi:

1. ai bisogni, alle tendenze, agli impulsi, ai desideri medesimi.

2. alla materia o sostanza delle soddisfazioni; cioè alle cose atte a soddisfarli e agli effetti che dalle avvenute soddisfazioni derivano; e non solo all'atto momentaneo, ma al ripetersi di esso nell'abitudine del vizio, nelle disposizioni che ne derivano al soggetto.

3. alla forma, cioè al modo della soddisfazione avvenuta.

4. alle conseguenze fisiche, affettive, sociali delle soddisfazioni avvenute o mancate.

Ogni etica suppone quel principio a cui non si arriva già per via di ragionamento, ma che è il dato primo indimostrabile dell'etica medesima. Il problema scientifico della morale più che altro consiste nel vedere come, dato quel principio, la realtà venga sistemata, e quanto in pratica sia fecondo il principio scelto.

Anche gli scettici e i pessimisti, se vogliono avere una morale, devono ricorrere a un dato di fatto; al riconoscimento della natura morale dell'uomo, comunque poi ne spieghino le origini; alla solenne accettazione di questa semplice

verità che di fatto la moralità esiste, che, quand'anche non si desse in pratica un uomo solo che fosse morale, non per questo ne verrebbe infirmata l'esistenza della idea morale. La quale l'uomo toglie a prestito, bell'e fatta, da un sistema religioso o morale costituito, oppure si foggia a modo suo, fondandola su una sua propria concezione metafisica dell'universo e dei destini umani, anche se questa concezione è negativa. E qualunque sia la natura di quel sistema, accettato senza discussione o criticamente elaborato, qualunque ne sia la imperfezione, esso o poggia sul concetto di un ordine di cose reale ed oggettivo o si fonda su di un'idea soggettiva. Ma, comunque, posto un fine, sia pur solo quello naturale e materiale della conservazione dell'individuo e della specie, dell'uomo e della società civile, o sia l'attuazione delle più alte aspirazioni dell'attività umana — ammessa, ben si intende, una scala graduale che si suppone salire dalle manifestazioni della natura brutale a quelle dello spirito nelle sue forme più complesse, che si ritengono perciò posteriori e quindi progressive, — a quel fine vengono immediatamente subordinati anzitutto i nostri bisogni medesimi. Cosicchè, data l'idea di una legge universale, o a così dire una legge prima, sia poi essa ritenuta come l'espressione di un ordine di fatto, o concepita come un' ideale creazione umana, sociale o financo individuale, da essa si deducono, le leggi seconde, ossia le varie sue applicazioni particolari. Cosicchè appariranno rispetto ad essa *legittimi* tutti quei bisogni la cui soddisfazione ci sembra conciliabile con quella legge o quel fine, illegittimi per contro tutti quegli altri la cui soddisfazione non è per avventura subordinabile a quel fine o a quella legge suprema.

Ma per quanto in teoria sembri da ciò che s'è detto sin qui alquanto arbitrario e soggettivo il criterio della legittimità dei nostri bisogni, in pratica noi vediamo tutte le religioni e tutte le filosofie, come del resto le legislazioni scritte e le costumanze, andare assai più d'accordo che non si creda a prima giunta. In tutte o in quasi tutte è di fatto condannato l'infanticidio, riprovata l'ubbriachezza, biasimata la violenza, vituperata l'usura, raccomandata la dolcezza, consigliato il perdono delle offese, stigmatizzato l' omicidio, punito il

furto, ecc. ecc.... E la natura dà ai semplici lezioni, che solo gli intellettuali si mostrano più restii ad intendere, su quello che è naturale e conforme all'ordine costituito delle cose.

Non è ora qui il luogo di discutere il principio della morale, ma bensì di riconoscere che, quando ci sia dato un principio pur che sia, anche se alquanto incerto e vago, pur tuttavia rispetto ad esso, quando vi siano subordinati i nostri bisogni, questi si vengono naturalmente classificando in due distinte categorie:

quella dei bisogni legittimi, cioè dei bisogni naturali, reali, veri, razionali, logici; cioè naturalmente, realmente, veramente, logicamente conciliabili con il fine assegnato all'uman genere; e perciò buoni e morali;

e quella dei bisogni illegittimi, cioè dei bisogni innaturali, irreali, falsi, irrazionali, illogici, immorali.

Una prima categoria di *mali* la si ha nella soddisfazione a questo secondo genere di bisogni e nelle cose atte a soddisfarli. Sono questi in generale mali relativi all'uomo, che ne ritardano lo sviluppo e l'elevazione, che ne avvelenano l'esistenza terrena e compromettono la serenità del suo spirito o la purezza così preziosa dell'anima, ma sono anche mali che offendono la sua dignità di uomo, facendolo discendere al livello dei bruti od anche al di sotto di essi, o addirittura approdano al deterioramento cioè alla negazione graduale e financo totale dell'essere suo. Onde per questa via si può comprendere che se si assegna al bene un valore infinito e assoluto, in quanto non han termine le aspirazioni all'ascesa umana, altrettanto si dovrà riconoscere che il male tende, come negazione del bene e dell'assoluto, all'assoluto esso medesimo.

Dunque non solo le cose, possono essere distinte in buone e cattive, relativamente ai fini umani, non solo gli atti cioè poi le soddisfazioni, ma gli stessi appetiti o bisogni o fini particolari, cui quelle cose sono atte a recare soddisfazione.

S'intende che noi parliamo qui di mali volontarii o aventi in qualche modo attinenza alla volontà di qualche essere umano. Se l'uomo non fosse in grado mai di riconoscere e

di sapere che tale suo impulso non è in sè (1) buono, che gli è perciò vietato dalla sua fede religiosa di obbedirvi, o anche dalla sua ragione, poichè la sua ragione gli fa vedere quali conseguenze dannose dall'ottemperarvi deriverebbero a lui o ad altri od anche semplicemente gli fa vedere come non è esso subordinabile al suo ideale di vita; se ciò non fosse, dico, non sarebbe un male volontario quello ch'egli fa ottemperandovi, dappoichè non avrebbe coscienza alcuna nè alcuna libertà nel cedervi.

Ma esistono indubbiamente anche i mali naturali e involontarii, sia poi che appartengano a una categoria di cose che del tutto si sottraggono ai nostri poteri, come le burrasche e i terremoti, e di cui gli uomini subiscono perciò gli effetti senza avervi responsabilità alcuna; sia ancora che si tratti di mali che, pur essendosi verificati di là dai limiti della coscienza, della libertà ossia della volontà umana, pur tuttavia avrebbero potuto essere contenuti entro quei limiti, in modo da lasciare legittimo il rimpianto che la umana libertà non li abbia evitati e persino il sospetto che non ne sia del tutto innocente ed irresponsabile.

Del resto, e si deve pure notarlo, il male fisico può avere conseguenze morali, in quanto può alterare, in male o in bene, le disposizioni spirituali dell'uomo. Onde il fisico e il morale si intrecciano in modo pressochè inestricabile.

Ad ogni modo l'esistenza del male, è uno dei problemi più gravi della filosofia. Donde varie supposizioni: l'esistenza cioè nell'universo di due volontà opposte, insieme cozzanti: un principio del bene e l'altro del male, come nel mazdeismo, — puerile concezione che impicciolisce il problema universale, riferendone il sistema ai nostri meschini bisogni e interessi di uomini, durante la vita nostra terrena; — o la disperata conclusione

---

(1) Quando, qui come altrove, parlo dell'« in sè buono », non creda il lettore di cogliermi in contraddizione, poichè con questa espressione intendo significare null'altro che ciò che ci appare astrattamente buono, senza riferimento diretto al nostro particolare interesse, ma non già, beninteso, senza un ideale riferimento ai molteplici e varii e legittimi interessi umani.

del pessimismo, dell'assoluta indifferenza della natura. Nè valgono gli acrobatismi di taluni filosofi per dimostrare che il male non esiste, risolvendolo con abili giuochi di parole nel suo opposto medesimo: il bene. Sta il fatto che questi due opposti si conciliano e che bene e male non sono che due concetti correlativi che si richiamano l'un l'altro, sicchè l'uno non esisterebbe se l'altro non fosse, e viceversa. Ma ciò non vuol dire che, se non in modo assoluto, relativamente all'uomo almeno, non esistano il bene e il male: il bene e il male fisico, intendo dire, e il bene e il male morali. Le burrasche, i terremoti, le malattie sono mali di cui non è punto lecito dubitare; e non meno di essi sono mali gli errori e le aberrazioni morali. Nessuna coscienza presiede alla prima sorta di mali, sicchè non si possano attribuire ad alcuna volontà al mondo? neppure « a quel poter che ascoso a comun danno impera? » talchè di essi non vi possa essere alcuno responsabile? E sia! Presiede bensì alla seconda parte di mali una coscienza — e sia pur solo quella umana — una coscienza tale che dalla certezza di aver voluto ciò che è male non può trarre che dolore e rimorso. Basterebbe questo semplice rilievo a provare l'esistenza di un mondo morale! Ma la tesi del pessimismo non regge, ci pare a questa semplice osservazione: la natura non è propriamente indifferente al trionfo di una causa sulle altre. L'equilibrio che risulta dal cozzo di tante e talora opposte forze naturali non è così instabile e casuale, che non si possano rintracciare le testimonianze di un ordine voluto. Se le forze della distruzione e del male avessero prevalso, da un pezzo il nostro mondo sarebbe scomparso negli abissi: nella vicenda eterna delle cose noi vediamo sopravvivere la umanità e la civiltà; la salute trionfare delle malattie, anche se solo in parte; e la vita proseguire. Perchè tuttavia quel potere ascoso ha voluto che il mondo fosse lotta di due principii, del bene e del male, e che il male avesse una così terribile fioritura da far perdere financo di vista quella pur così poco disprezzabile del bene? perchè questo nostro mondo è un mondo finito, un mondo di opposizioni, un mondo relativo; e sopratutto un mondo che non *è*, ma *diviene;* e come potrebbe divenire senza la intima dialettica

della conciliazione dei contrarii? perchè infine in esso si devono distinguere l'ordine fisico dall'ordine morale.

Del primo non gli uomini possono certo esser chiamati responsabili: non è questa però una ragione perchè vi si debbano rassegnare ciecamente, traendo dalla fatalità stessa del male un motivo di consolazione. Si comprende che esso strapperà perennemente all'uomo un grido di protesta e di dolore eterno come la poesia che ne nasce; ma dal pessimismo stesso esce la voce virile, se non di consolazione e di rimedio, di incitazione all'opera concorde. L'uomo non si accasci, ma persista nella lotta; onde dalla sua piccolezza fisica sorga la sua grandezza morale. Ma, passando all' ordine morale, perchè l'uomo trionfatore della natura non sa trionfare di sè stesso? eppure questi altri mali che sono i mali morali da lui dipendono, in lui hanno radice, nella sua natura medesima: natura duplice esterna e interna; corporea e spirituale; di materia e di pensiero. Nell'uomo infatti non solo ha inizio il novello ordine morale, ma i due campi di osservazione si confondono, e i motivi dei due diversi ordini si riallacciano. Onde anche di questo secondo ordine di mali non l'uomo è interamente responsabile: impastato com'è di materia e di spirito, di finito e di infinito, va inevitabilmente soggetto all'errore ed è degno di una certa indulgenza: poichè come non è il solo autore dei suoi mali, così non può forse da solo liberarsene. Ma quando la coscienza in lui si desta e si rafforza, egli apprende su quali cose può esercitare il suo imperio, e sa che può opporsi validamente all'opera malefica: in questo sta la sua forza morale; che crea ignorati capolavori non meno della vistosa potenza produttiva dell'arte o della scienza.

Il male morale, non meno del male fisico, non ha però trionfato del bene. Il male fisico è la distruzione; e il mondo esiste; il male morale è la negazione del bene morale, è la distruzione d'ogni moralità, e la moralità esiste. Non è caduta invano neppure una parola del morale insegnamento, ed anche se troppo spesso rimane lettera morta, essa è scritta tuttora nei codici, nelle costumanze, nella coscienza degli uomini. E quando più questa parola sembra dimenticata, quando più sembrano prevalere le forze oppositrici del male, allora avviene

che dalle stesse rovine di un mondo morale che crolla esce più vivida, più efficace, più libera la parola d'un mondo nuovo.

Come dunque il concetto del male si può applicare agli appetiti ed ai bisogni stessi dell'uomo, che possono essere moralmente parlando di per sè buoni e cattivi; accettabili o biasimevoli; da soddisfare o da non soddisfare; così si deve applicare alla varia indole degli uomini; indole che risulta dalla prevalenza di tali e tali appetiti sui tali e tali altri; indole nativa e spontanea, ereditata dagli avi o frutto di ambiente o di educazione, non esclusa l'autoeducazione. Ma così ancora si deve applicare alle cose stesse che ne circondano, che possono avere per noi un vario effetto suggestivo, cui dobbiamo più o meno affezionarci, a seconda delle conseguenze che da tali affetti derivano a noi e agli altri: agli atti singoli, come al ripetuto effettuarsi di uno stesso atto che genera l'abitudine, la disposizione, il vizio. E non deve applicarsi solo alla materia, ma bensì anche alla forma; inquantochè non sempre è l'appetito in sè condannabile, ma il modo di appagarlo. L'istinto non è di necessità cattivo; ma cattiva la deviazione, la deformazione, il traviamento dell'istinto, da cui si originano la degenerazione e la follìa. Nè sempre il male è, nella materia o nella forma, di immediato effetto; talora appare ammantarsi degli splendori della verità, della bellezza, della bontà stessa; ma reca con sè un triste germe di sventura e di dolore, che si svilupperà solo più tardi. Anzi gran copia di mali che si sono lentamente stratificati in un ordine che sembra oggidì indipendente dall'umana libertà, fu in origine l'opera di attività cosciente ed è perciò in origine non ad altri che all'uomo imputabile.

Insomma lo studio del male ci può illuminare, non meno che l'esame del bene; dappoichè il male è l'esatto correlativo del bene; onde i moralisti a torto lo trascurano.

Abbiamo visto che è necessario distinguere il male fisico o naturale da quel male che per contrapposto noi chiamiamo morale o ciò è a dire volontario, in quanto lo supponiamo dipendente non più unicamente dalle leggi della natura cor-

porea ma propriamente dalla volontà dell'uomo, non più appartenente al mondo dell'inconscio, ma al mondo della coscienza. Effettivamente però codesta distinzione è difficile mantenere in pratica. Chè non tutti i mali fisici, e specialmente i mali del corpo, cioè le malattie, si può sostenere che siano seriamente e del tutto indipendenti dalla volontà umana, se non dalla volontà di quelli che per loro sventura li subiscono, da quella dei loro avi, da cui ne hanno raccolta la trista eredità. Nè tutti i mali, che non sono più del corpo ma dello spirito e che perciò si dicono anche morali, sono in realtà il frutto d'una qualche maligna volontà di nuocere, e spesso accade che appartengono, o tornano ad appartenere, non meno dei mali fisici, al regno dell'inconscio e perciò dell'involontario o dell'irresponsabile. E qui è opportuna un'altra distinzione; oggettivamente parlando, non sempre monta se di un dato male che si patisce si possa o non si possa trovare una volontà, cioè un'intenzione responsabile; quello che importa è l fatto che il male c'è e se ne notano le dannose e dolorose conseguenze. Oggettivamente, un male non cessa di essere tale per essere involontario, onde chi ne fu l'autore — se un autore vi fu — deve, se ha un animo buono, deplorare il fatto, anche senza averne avuta l'intenzione; e può persino — come se si trattasse di vera colpa, anzichè di semplice negligenza od anche di una pura casualità — sentirne rimorso, come fanno per solito le anime più delicate; ed è tenuto ad ogni modo ad alleviarne, potendo, le conseguenze. Ma soggettivamente la cosa è diversa. Soggettivamente, ci sentiamo responsabili del male che abbiamo voluto, direttamente o indirettamente. L'uomo, ho già detto, non agisce sempre « sub specie boni » ; o per meglio dire il bene che lo muove non è sempre il bene di tutti, il bene d'ognuno, il bene finale, il bene morale. Per soddisfare i proprii sensi, per avidità di guadagno, per la passione di primeggiare, per un falso amor proprio, per orgoglio, per ambizione, per vanità, per dispetto, per vendetta, per innumerevoli motivi diversi, l'uomo è tratto ad agire, in guisa sempre da appagare, sì, un qualche suo bisogno — più o meno confessabile — che, più o meno momentaneamente, la vince sugli altri suoi interessi mediati o

immediati — ma non già sempre in guisa da non offendere la dignità propria e i sacrosanti diritti altrui. Così ha origine il male morale.

Ha un bel dire il Croce (1): « Il male o è sentito come male, « e, in questo caso, vuol dire che esso non viene realizzato, « ma si realizza, in sua vece, il bene. Il giocatore, nel mo« mento in cui sa di danneggiarsi economicamente, non gioca: « la sua mano è fermata, perchè *sapere*, in significato pra« tico, equivale a *volere*, e sapere il danno nel gioco significa « saperlo come danno, e cioè, ripugnare al gioco. Se la mano « riprende i dadi o le carte, ciò accade perchè in lui si obli« tera quel sapere, vale a dire, perchè egli cangia volere: e, « in questo caso, il gioco non è più sentito come danno, ossia « è voluto, ossia ridiventa, per lui, in quell'istante, bene, perchè « soddisfa a un suo bisogno ». Questo e tutti gli altri esempi, consimili a questo, che si potrebbero facilmente recare non fanno del tutto al caso nostro. Al giocatore come, in genere, all'incontinente, non è necessario attribuire un animo cattivo. Più che un tristo, è un debole. Però si osservi che l'incontinente, il vizioso che, comunque, si abbandona o al gioco o alla crapula o alla lussuria non danneggia sempre e solo sè stesso; se è vero che egli agisce « sub specie boni » — per soddisfare un suo bisogno prepotente — deve però dimenticare la moglie e i figli, e umiliare la sua dignità e scordare i suoi doveri, deve calpestare tante cose che non so come si possa dire, con tanta serenità, che egli non sente di essere colpevole, e come si possa perdere di vista ch'egli soddisfa sì un suo bisogno, ma un bisogno vano che è in contrasto con tanti bisogni gravi. Gli è che vuole essere vizioso, o almeno ha voluto una volta, ed ora sopporta le conseguenze dell'abitudine; ha una volta almeno sostenuto con se stesso una lotta, fuorchè ne sia assolutamente incapace; ma l'abbia sostenuta o no, è un egoista, un bruto, incapace di dominarsi. Ma lasciamo queste considerazioni, dacchè il Croce stesso ci reca un altro esempio di diverso genere, ben più opportuno: « Il calunniatore, se sente l'idea che gli passa per la mente,

---

(1) Economica ed Etica, Bari, Laterza, 1909, pag. 138.

« o meglio, l'impulso da cui è preso, come calunnia, per ciò
« stesso vi ripugna e non pronunzia quelle parole maligne:
« egli è, in tal caso non già calunniatore, ma onest'uomo, che
« resiste a una tentazione (1) (nè altra definizione può darsi
« dell'onest'uomo). Ma, se le pronunzia, ciò vuol dire che la
« ripugnanza opposta non c'era o non c'è più; e, perciò, quelle
« parole sono, per lui, non più atto malvagio di calunnia, ma
« semplice sfogo di un bisogno di divertirsi o di respingere
« il male che gli è stato fatto; e, cioè, un bene ». Che beato
ottimismo! A questa stregua non c'è un calunniatore al mondo,
non c'è un bugiardo, non c'è un ladro, non c'è un ipocrita,
non c'è un tristo di sorta. Altro non c'è — o santa innocenza!
— che uomini i quali han voglia o bisogno di divertirsi o
di vendicarsi — e questa non è un'intenzione malevola? —
del male che è stato loro fatto — ah dunque del male ce n'è
e se ne fa! — o che sono tutt'al più ciarlieri, o imprudenti,
o allucinati. E quando altri sa benissimo che una certa cosa
non è affatto vera, e gli si può provare che giusto a lui risultava come non vera, eppure vince ogni ripugnanza e la
dice espressamente e ad arte la diffonde — o per scopo di lucro
e di speculazione o a fine di vendetta o comunque con un'intenzione maligna che si può dimostrare — non dirà il Croce
che costui è un bugiardo ed un calunniatore? E su questo suo
bisogno di divertirsi alle spalle altrui, non deve l'uomo onesto
cioè di coscienza, riflettere qualche poco di più, per vedere se
alle volte non riesce nocivo altrui? e a questo bisogno, che,
quando non sia contenuto nei limiti del lecito e dell'innocuo,
come san fare quanti possono celiare da e fra galantuomini,
non deve contrapporre un altro bisogno più forte, che è l'amore
della verità e della giustizia? Pur troppo che anche l'uomo
onesto può ripetere col poeta; « video meliora proboque: deteriora sequor » poichè non è sempre in grado di vincere le tentazioni. Può dire con S. Paolo, che lo stesso Croce ricorda:
« non faccio il bene che voglio e faccio il male che non voglio »,

(1) Esiste la tentazione, se non esiste il male? tentazione di che?
Come non s'è accorto il Croce, così acuto, che adoperando questa parola si dava la zappa sui piedi?

ma, ribatte il Croce, « si tratta di confusione psicologica, me-
« diante la quale una serie di momenti e alternative viene
« semplificata in un atto unico, inesistente perchè contrad-
« ditorio » (pag. 139).

Niente confusione invece! Noi sappiamo che un dato cibo, una data bevanda ci fa male, ma ci piace e ne assaggiamo, sfidando il male consapevolmente. Noi sentiamo, mentre andiamo discorrendo, che una certa cosa non ci deve per più ragioni sfuggir dal labbro, ma ci piace in quel momento di dirla e la diciamo; noi sappiamo ciò che offende, ciò che nuoce, ciò che è male e fa male, ma poichè talora siam tratti da una passione qualsiasi, lo facciamo. Credete voi che se l'omicida fosse in grado di sentire che il ferro punge, ritrarrebbe la mano? sicuro che lo sa e mostra di saperlo coll'azione; e sente la resistenza che gli offre il misero corpo della vittima; e imbestialisce e si arrabbia, moltiplicando i colpi e le ferite ed uccide: perchè? certo perchè ha un motivo: di lucro, di vendetta o di salvezza. Ma sa che fa del male altrui e non se ne ritrae, perchè? perchè vi sono i malvagi, che hanno perso o non hanno mai avuto sentimenti benevoli verso il loro prossimo, che non hanno mai avuta o hanno persa la loro libertà; o l'hanno intera, ma solo per il male. Questa è la dolorosa verità.

« Cosicchè » — conclude serenamente il Croce — « il male,
« quando è reale, non esiste se non nel bene, che gli con-
« trasta e lo vince, e, quindi, non esiste come fatto positivo:
« quando, invece, esiste come fatto positivo, è, non già male
« ma bene (e, a sua volta, ha come ombra un male, contro cui
« lotta e vince) ». Nè si può dire che si tratti quì del « bene e male » non morali; poichè lo stesso autore continua: « I giu-
« dizî che diamo, allorchè giudichiamo malvagia e stolta una
« azione, falsa un'affermazione, brutta un'opera d'arte, sono
« tutti metaforici: con essi, intendiamo dire, non che vi sia
« un'esistenza che si chiama male, errore, bruttezza, stoltizia,
« ma soltanto che vi é una data esistenza e ne manca un'altra.
« Chi ha lanciato una calunnia, dissipato il proprio patrimonio,
« imbrattata una tela, stampato un libraccio, non merita, a rigor
« di termini, denominazioni negative; perchè giudicare signi-
« fica porsi nelle condizioni della persona giudicata, e, in quelle

« condizioni, non c'era nè male, nè bruttezza, nè errore, nè « stoltizia . . . ». Dottrina che non ha l'eguale per comodità! Giudicare vuol dire porsi nelle condizioni del giudicato? allora vuol dire assolvere senz'altro! promuovere anche i banchi! premiare gli imbecilli! a meno che l'imbecille e il disonesto non siano tanto poco imbecilli o tanto onesti da giudicarsi e condannarsi da sè, come molte volte avviene. Vuol dire che tutti abbiamo sempre ragione, e non c'è più nulla che giustifichi e salvi la critica. Vuol dire che siamo tutti quanti galantuomini e che questo è davvero il migliore dei mondi possibili!

Non basta il soggiungere che « con la forma negativa di quei « giudizî si vuol dire che il tale atto è questo e non altro: atto « utilitario e non già morale . . . » perchè non basta dichiararlo non morale, ma va bollato come *immorale*. In altre parole il male morale c'è e suppone non già la semplice assenza d'una consapevolezza morale, ma la intenzione o la volontà di farlo.

E qui mi soccorre la solita distinzione: oggettivamente, si può calunniare il prossimo senza saperlo, cioè, in buona fede ripetendo cosa non vera ma creduta tale, per leggerezza, non per malvagità. In tal caso, soggettivamente, chi ha commesso una tale imprudenza non è un calunniatore. Ma se altri per screditare un rivale, inventa, sapendo di inventare, una calunnia, è un calunniatore, così oggettivamente come soggettivamente. Si potrà obbiettarci: ma credete proprio che chi fa il male possa essere in mala fede? Oh beata ingenuità! Basta a risponderci l'esperienza comune. Mi direte : ma nessuno può veramente, ne è mai potuto entrare nella coscienza altrui per fare il processo alle intenzioni! ma nella propria, no? E del resto, se non esistesse il male morale, come potrebbe mai esistere il bene? Se il bene è frutto d'una vittoria, è sintomo di lotta? Se quando si verificano le condizioni volute perchè un atto si possa dire « morale e non utilitario », fosse necessario concluderne che è di per sè un atto ispirato al bene etico, ciò vorrebbe dire che lotta non ci sarebbe più; e che perciò gli uomini, quando agiscono, o agiscono moralmente e virtuosamente oppure agiscono in modo non contrario, si noti, ma indifferente alla moralità. Il calunniatore invece, l'uomo che ap-

paga il suo gusto della vendetta, l'omicida — in genere, il tristo — non agisce sempre nè solo utilitariamente, ma agisce immoralmente; perchè talora agisce contro ogni suo interesse e vantaggio e sa di prepararsi con le sue mani la galera o la forca, ma vuole sfogare la sua furia bestiale, soddisfa il suo bisogno di negare i diritti altrui, vuole un suo bene che è il male altrui; perchè è malevolo di natura, è un violento e un feroce, un impulsivo, che, per soddisfare un suo bisogno, prepotente, sacrifica tutto il suo passato onorato o tutta la sua libertà avvenire. Quindi o non esiste moralità di sorta, e l'essere feroce o mite è tutta una questione di organismo e di temperamento, o, se ha da esistere una coscienza morale, dev'essere coscienza del bene e del male, libertà di fare l'uno o l'altro, sapendo di farlo, volendolo fare.

E allora il male ha per lo meno altrettanta realtà quanta ne può avere il bene.

Tuttavia nelle parole del Croce è certo rispecchiato un aspetto della verità. E' vero sicuramente che bene spesso i nostri giudizii sono gratuiti e relativi. Quanti disgraziati che sono tenuti per ipocriti, falsi, sleali, cui sono attribuite le più nere intenzioni, non le hanno mai avute in realtà, nè sono mai stati degni di quei giudizii! soggettivamente, sono dunque pressochè innocenti; oggettivamente, hanno agito in modo da giustificare con le apparenze quei giudizii altrui. Gli uomini sono forse in realtà men tristi che non li si dipingano per solito: e già l'Helvetius scriveva che non vi sono uomini cattivi, ma soltanto uomini che hanno contrarii interessi. Molte opere d'arte sembrano poi a null'altro intese che a dimostrare codesta proposizione e son quelle in cui nessuno dei personaggi è proprio veramente, intenzionalmente, cattivo, ma son tutti di tal natura che non possono intendersi, non possono accordarsi; donde un conflitto, il quale, più che di volontà, è di idee. Ma non per questo cessano di esistere i conflitti di volontà avverse e le male intenzioni dei tristi. Se Don Abbondio pecca sopratutto per pochezza di animo, per debolezza o viltà, Don Rodrigo sa bene quel che vuole e fermamente lo vuole con l'aiuto di quel santo stru-

mento che è il Griso. In Shakespeare, pur così profondo conoscitore del cuore umano, non mancano le figure che sembrano le personificazioni del male. E' possibile davvero che una buona metà del vocabolario umano, una gran parte dei personaggi dell'arte, un'intera faccia del mondo siano semplicemente il frutto d'un'illusione? che proprio nessuno sia cattivo, falso, ipocrita, capace di covare l'odio suo per anni, per lustri, a fine di vendicarsi un giorno, costruendo con pazienza infinita, con accorgimento insuperabile, con una forza d'animo e di volontà, degna di miglior causa, la propria vendetta? Ma la storia umana pare dunque al Croce così innocente? Poichè quello che è vero degli individui, si ripete delle nazioni e degli stati. Non vi furono e non vi sono ancora governi oppressori; artefici che si vantano d'aver provocato la guerra, la rovina, la strage? Ma guardate questi due bambini: l'uno è mite, buono, docile, ogni suo pensiero è una gentilezza; ogni scherzo una prova d'affetto. Quest'altro par che si compiaccia di tutto ciò che dà noia o fastidio altrui; vuole tutto ciò che non gli vogliono dare; ributta con mal garbo tutto ciò che gli si offre. E non udite nella via quell'energumeno che grida, bestemmia, urla, col deliberato proposito di molestare la gente? Ci sarà l'illuso che stampa un libraccio credendolo un capolavoro sopraffino; ma c'è davvero chi si compiace del brutto anzichè del bello, e non solo del brutto artistico, ma bensì d'ogni bruttura, compresa la bruttura morale. Anime di fango che non godono che nel fango. Pur troppo il male ha le sue proprie attrattive. A quanti non piace il frutto proibito pur perchè è proibito?

Abbiamo già detto che non c'è modo di distinguere nell'uomo attitudini e sentimenti che siano di lor propria natura morali e attitudini e sentimenti che si possano chiamare in sè e per sè immorali. Ma se ciò è vero, non è men vero che si riconosce facilmente nell'uomo il doppio atteggiamento, la doppia tendenza al bene e al male, tendenza che trasforma in benefico o malefico qualsiasi affetto umano. Abbiamo anche detto che non è già buono in sè l'amore, pur perchè amore,

poichè può essere volto così al bene come al male; nè buona in sè la simpatia per le medesime ragioni. Non i sentimenti sono in sè morali o immorali, ma li fa tali un'attitudine unica, fondamentale, della psiche. Quasi ogni sentimento od affetto può essere volto al bene o diretto al male: come ci può apprendere la pedagogia morale. Da un animo esuberante, naturalmente inclinato alla simpatia, naturalmente espansivo e riboccante d'amore, voi potrete trarre mirabili frutti, come, se mal diretto, ne possono derivare le più strane aberrazioni. Guai se l'amore e la simpatia si volgono a cose non degne dell'una nè dell'altra! la bontà stessa e l'espansività del carattere si possono trasformare in un docile strumento del male, in mano di chi sappia abilmente sfruttarli. Più difficile sembra il dimostrare che da un animo chiuso, piuttosto incline all'antipatia e all'odio che alla simpatia e all'amore, si possano trarre buoni frutti. Eppure se l'antipatia e l' odio son volti alla viltà e alla bassezza, dal male può nascere il bene. E viceversa. L'amor proprio che può essere il fondamento della vanità e dell' orgoglio può diventar la base della dignità e del rispetto di sè stesso. La naturale tendenza all' ossequio, che può dar luogo alla cortigianeria più sfacciata, può all'incontro preparar la via alla riverenza e al rispetto. L'invidia può essere cambiata in emulazione. La naturale tendenza alla melanconia in utile compassione di chi ne è degno. La spontanea gaiezza in una attiva forza di espansione. E quello che si dice qui della facoltà, diremo, patetica si può ripetere dell'attitudine teoretica. Il bene si può ricavare dalle anime semplici come dalle più complesse; e ogni speciale forma di ingegno ha i suoi peculiari vantaggi, di cui un abile educatore deve saper profittare. La finezza di penetrazione psicologica, l'acutezza dello spirito critico, la facilità alla sintesi o la disposizione all' analisi, possono essere abilmente sfruttate. Ma parimenti, non fa bisogno di dirlo, da ognuna di queste belle qualità dello spirito può nascere il male.

Il male adunque — parlo sempre del male morale — c'è ed è impossibile negarlo. Ma non meno del Bene è la prova che esiste una Coscienza.

## NOTE

I. - Troppo noti perchè occorra citarli, sono gli scritti del Leibniz su questo soggetto, e specialmente gli « Essais de la justice de Dieu et de la « liberté de l'homme dans l'origine du mal » e i « Remarques sur le livre « *De l'origine du mal* ». Da questo ultimo lavoro (V. Oeuvres philosophiques. Paris, Alcan, 1909, tom. II, pag. 385 e 393) traggo due passi che fanno al caso nostro:

« . . . . . le mal moral devient un mal par les maux physiques qu'il « cause ou tend à causer ». Ove è indicato uno degli aspetti sotto il quale potrebbe essere studiato il problema del male morale. E riguardo alla polemica intorno all'esistenza del male morale: « il faudrait qu'il « n'y eût point de mal moral dans la nature; et aussi, par la même « raison, il n'y aurait point de bien moral non plus, et toute la mora- « lité serait détruite ».

A proposito della necessità, da me più volte affermata, di tener distinte le nozioni del piacere e del dolore da quelle del bene e del male, quasi nessun filosofo ne tien conto. Il Leibniz stesso scrive: « Le bien « est ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou « à diminuer et à abréger quelque douleur. Le mal est propre à produire « ou augmenter la douleur en nous, ou à diminuer quelque plaisir », e, parlando del « bene onesto » che egli distingue dal « piacevole » e dall' « utile » dirà poi che anch'esso consiste « dans un plaisir d'esprit ». Ora io non dico che tutto ciò sia falso. Se il bene è in relazione coi nostri bisogni, ciò che li soddisfa ci procura una soddisfazione che può essere avvertita come un piacere, e tra i nostri bisogni è indubbiamente quello di far cessare o alleviare i nostri dolori. Se il male è anch'esso in relazione coi nostri bisogni, di cui è negazione o soddisfazione formalmente imperfetta e inopportuna, certo che esso ci procurerà con ciò due diverse cause di dolore, o ci priverà di possibili piaceri. E infine é certo che il bene onesto o bene morale ci procura una speciale sorta di piacere, che è la nota soddisfazione del dovere compiuto, la gioia di operare bene.

Ma quello che io contesto si é che sia di necessità inerente all' idea del bene l'idea di piacere e a quella del male l'idea di dolore; e sostengo che per certe indagini conviene anzi tenerle separate. Intanto il nostro dovere dobbiamo compierlo, indipendentemente dal senso di piacere che ci *procurerà* l'averlo compiuto; e il male morale che possiam fare altrui non è sempre avvertibile sotto forma di dolore. Che se il male fisico non va quasi mai scompagnato dal suo ordinario rivelatore, il dolore; la cosa non va così col male morale. Ci può essere chi prova piacere, nell'atto che subisce l' altrui influsso immorale; chi ha piacere di essere sedotto, corrotto, anche se si accorge di esserlo. Colui in cui la coscienza

manca e non si risveglierà mai, gode, non soffre del male morale; vi si adagia così bene che attribuirà a tutt'altro le conseguenze dolorose del suo operato, anzichè al male morale, che non avverte perciò come dolore. E il Leibniz continua: « On divise le bien en honnête, agréable et utile; mais dans « le fond, je crois qu'il faut qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant « à quelque autre, qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est-« à-dire le bien est agréable ou utile, et l'honnête lui-même consiste dans « un plaisir d'esprit ».

Il concetto generico del bene non può essere messo in relazione con altro che col bisogno. Se onesto e legittimo è quest' ultimo, la soddisfazione ne sarà legittima e onesta. Se teniamo conto, sovra ogni altra cosa, del grado di « avvertibilità » (esteticità) della soddisfazione, abbiamo il fatto del *piacere*. Certo che il piacere è un bene anch'esso, poichè risponde al naturale bisogno di godere (sentire). Ma non è perciò che vi siano « beni piacevoli », come ci sono « beni onesti »; poichè tra bene e piacere v'ha differenza. Il primo consiste nell'atto della soddisfazione o nell'oggetto della medesima. Il secondo non ne è che la ripercussione sentimentale nella coscienza. I due fatti vanno per solito congiunti; ma possono essere disgiunti. L' utilità poi è una qualità astratta che noi vediamo negli oggetti, in quanto servono ai nostri bisogni; ma non solo e sempre in vista del piacere che da ultimo ce ne ripromettiamo. Le utilità si subordinano le une alle altre in modo interminabile, e spesso ne trattiamo senza punto pensare al piacere che ne possa mai derivare.

II. - Il male nasce quando, alterando l'ordine, l'inferiore pretende d'imporsi al superiore (Platone)... Aristotile si compiace che il suo sistema non riconosce al male una potenza indipendente e non cade nel dualismo..... e s'acqueta nel pensiero che il male mai in nessun caso può considerarsi come un'entità a sè..... (V. R. Eucken. - La visione della vita nei grandi pensatori. Torino, Bocca, 1909, pagg. 36-54).

III. - A proposito della necessità che ciascuno si foggi una sua propria metafisica, da noi accennata a pag. 98, ecco che cosa ne scrive E. Kant: « . . . anzi avere una tale metafisica è un *dovere*, e ogni uomo « la porta in sè, quantunque generalmente in modo un po' confuso; . . . ». E. Kant. - La metafisica dei costumi. Parte I. La dottrina del diritto, traduz. Vidari, pag. 14.

IV. - Rimando il lettore al « Dictionnaire philosophique » del Voltaire all' articolo: *Bien (tout est)* che conclude: « La question du bien et du « mal demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de « bonne foi; c'est un jeu d'esprit pour ceux qui disputent: ils sont des « forçats qui jouent avec leurs chaînes ».

Cfr. ibidem l'art.: « Méchant »; in tutti e due gli articoli con molto spirito l'A. svolge pure qualche buona verità.

V. - Cfr. anche a questo proposito il libro di G. De Castellotti - Elementi di Etica - diviso in tre parti: I principii - I sistemi - I problemi. — Ascoli Piceno, Gius. Cesari, 1914-15, di cui sono ora pubblicate le due prime parti. E' opera per più rispetti assai pregevole: l'A. vi tratta le questioni etiche più dibattute con una forma spigliata e piacevole, non senza una ricca erudizione. Vedansi specialmente nella Parte II il § 5: « La realtà ed universalità del male » ove si dice fra l'altro: ... « Il problema del male non si risolve coi miseri ragionamenti di coloro « che si consolano pensando, o fantasticando, che ogni male è soltanto pri- « vazione di un bene o è invece di un bene principio o preparazione », il § 6. « La « pretesa illusione del bene » del Cap. I, il § 4 del Cap. II, § 2 del III; § 2 e 3 del Cap. IV, ecc.

VI. - Notevole l'articolo « Le fonti religiose del problema del male ». di Mario Puglisi, inserito in Bilychnis, n. del 31 ottobre 1916, di cui parliamo più oltre (Vedasi l'ultima nota al Saggio V).

V.

## Sull'indole del piacere e del dolore.

Connesso col problema del bene e del male è il problema del piacere e del dolore. Per taluni, bene e piacere, male e dolore sono addirittura sinonimi sempre. E il linguaggio comune li fa sinonimi spesso. Ma, se chi osserva: « mi son fatto male » non vuole per l'appunto dire: « mi son procurato un dolore », per es. « il bruciore d'un' abrasione », e, più che al fenomeno specifico del dolore momentaneo, vuol alludere in genere al fatto che s'è rotta in qualche punto la pelle o comunque ha prodotto un'alterazione più o meno grave nel suo organismo; chi per contro accusa: « ho male quì », vuol propriamente sostenere: « sento un dolore in questo punto ». E infatti male e dolore più di un volta si identificano; eppure non sono per l'appunto sempre la stessa cosa.

Tutti sanno che i dolori fisici che noi sentiamo e di cui ci lagniamo non sono proporzionati all'entità dei mali che li cagionano; che ci sono malattie di organi interni importanti, le quali possono passare per lungo tempo inavvertite o quasi; mentre un dente cariato, una leggera puntura sotto un'unghia possono procurare sfitte pressochè insopportabili. Da ciò si vede che il problema del piacere e del dolore è anche disgiunto da quello del bene e del male e quanto abbiano torto coloro che in ogni trattazione del problema del bene vedono tosto e necessariamente una traccia di edonismo.

Il problema del piacere ha perciò più importanza in arte che in morale. Questa è la seconda affermazione che ci conviene di fare. Soddisfazioni in sè tenuissime, che non hanno peso così per la vita dell'organismo fisico come per quello morale, e pressochè inavvertite d'ordinario, possono, quando vengano avvertite e vi sia attirata l'attenzione della coscienza, così se spontanea come specialmente se riflessa, dar luogo a piaceri vivissimi, sensibilissimi, anzi estetici; mentre gli ordinari beni più essenziali alla vita organica e di relazione passano inosservati. Da ciò tuttavia non concluderemo che il problema del piacere possa essere studiato indipendentemente da quello del bene; giacchè entrambi dipendono da un altro problema; ma soltanto che sono nel fatto in gran parte indipendenti e disgiunti, e che, studiando uno solo dei due, non si determinano perciò le considerazioni che si dovranno fare per l'altro, sicchè la teoria del bene si riduca a dottrina del piacere e viceversa. Questo è infatti l'errore comune.

Il piacere ed il dolore rimangono due fatti, anzi i due fatti per eccellenza del sentimento, per sè indefinibili. Ma non vi è alcun bisogno di definizioni; ognuno sa per esperienza che cosa sia per lui piacere e dolore. Non sono però incomunicabili. Per simpatia, noi sentiamo piacere del piacere altrui, dolore del dolore altrui. Non solo, ma con un'immaginazione discretamente viva, possiamo fino a un certo punto arguire, dai dati esterni ed interni che abbiamo, quanto soffra un altro in certe condizioni fisiche o morali; misurare per così dire l'altrui dolore, come facciamo quotidianamente coi bambini, coi deboli, cogli infermi che incoraggiamo o compiangiamo più o meno profondamente, a seconda della gravità del male e di una supposta proporzione costante tra le cause e gli effetti, tra la lesione reale e la reazione sentimentale. Noi facciamo ciò, dico, imperfettissimamente, e anzi, quanto minore è la preparazione e la penetrazione psicologica, quanto minore è la forza di simpatia, in altre parole quanto più grossolano il soggetto investigante, tanto più sicuramente e facilmente crederà di poterlo fare, di poter giudicare cioè se e quanto altri soffra realmente e fino a qual segno egli esageri o finga il suo dolore. Ma possiamo anche senza dubbio, provocando di

un tratto o preparando abilmente in altri le stesse condizioni che ci hanno condotti o che sappiamo condurre d'ordinario a un senso di piacere, determinare in altri un tal senso. Così l'oratore valente può commuovere o far ridere il suo uditorio; comunicargli, sia pure per un attimo, i suoi gusti, le sue convinzioni; provocarne, quando egli vuole, l'applauso, lo sdegno o il riso, a sua posta.

Ma il piacere e il dolore non cessano perciò di essere per sè indefinibili. E tanto meno è un definirli il dirli l'uno il contrario dell'altro.

Il saggio del Verri su l'indole del piacere e del dolore appartiene indubbiamente a quel genere vivo di investigazioni psicologiche, tutte cose e osservazioni dal vero, che a me è sempre parso di gran lunga superiore a certe esercitazioni puramente verbali che, quanto più son confuse e difficili nella forma e povere di contenuto, tanto più facilmente appaiono a molti come profondamente filosofiche. Quindi lo apprezzo, anzi lo amo. Ma non posso accettarne la tesi fondamentale, che il piacere è (sempre, s'intende, e in ogni caso) la rapida cessazione del dolore, tesi che già dovetti combattere nel mio primo lavoro giovanile sul Leopardi.

Io non nego che vi possa essere un « piacer figlio d'affanno »; e che d'ordinario:

. . . . . uscir di pena
E' diletto fra noi.

Questo è per sè troppo evidente, oltrechè giovava all'espressione del pessimismo leopardiano. Ma credo che a queste idee che altri (1) deplora non siano ancora così note e accettate come dovrebbero essere, mentre a me pare siano anche troppo facilmente e senza seria critica così comunemente ammesse, io vedrei volentieri contrapposta un'altra dottrina.

A determinare per quanto è possibile le condizioni psicologiche del piacere non giova, secondo me, il metterlo in relazione soltanto col suo opposto, il dolore; dappoichè entrambi

---

(1) *Pietro Verri* — Discorso sull'indole del piacere e del dolore. Nuova ediz. con introduz. di G. Papini - Carabba - Lanciano, 1910, pag. 7.

dipendono da qualche cosa da cui si originano, non certo indifferentemente, l'uno e l'altro; onde se si potesse mettere le mani su questo « qualche cosa » si ritroverebbero a un punto le condizioni così del piacere come del dolore. Il dire che il primo è soltanto la liberazione dal secondo, soddisfa d'ordinario la scarsa capacità filosofica della gente perchè indulge al loro sentimentale pessimismo di « maniera ». Non so davvero se avrebbe potuto avere eguale fortuna la dottrina opposta, che il dolore è la cessazione di un piacere. Perchè alla umanità debba parere il dolore qualcosa di positivo, mentre il piacere abbia di primo acchito da apparirle come negativo, non è facile investigare; ma è certo la tradizione pervenuta da Buddha a noi. C'è indubbiamente uno stato che precede il piacere, che si volle identificare, io credo a torto, col dolore, che può sicuramente giungere fino all' esasperazione, e farci soffrire come una privazione, come un male insopportabile, ma che non è sempre vero e proprio dolore. Questo stato che precede il piacere e nella cui cessazione altri vede senz'altro l'origine anzi la natura medesima della sensazione piacevole, precede anche il dolore; e anche del dolore è soltanto la condizione, non la causa.

Questo stato — indispensabile — non è dunque di necessità il dolore, ma il trascuratissimo dai filosofi: il bisogno. Il bisogno, dicono i più, è privazione, dunque è dolore. Gli è quello che contesto. Il bisogno non è sempre privazione, non è sempre dolore; nè si deve confondere il bisogno col sentimento di esso. Quest'ultimo può rivelarsi come una leggera inquietudine, come un'eccitazione, e poi, a grado a grado, può prendere anche le forme dell'esasperazione, della passione violenta, del dolore ineffabile. Ma in sè il bisogno è altra cosa dalla ripercussione che se ne ha nella coscienza. Certo per noi non esistono quei bisogni di cui non abbiamo in qualche modo coscienza; ond'è che può sembrare a prima giunta molto strano il sentir parlare di bisogni inconsci o per lo meno il sentire accennare al concetto di bisogno pur volendo far astrazione dalla coscienza. Ma qualche breve osservazione al proposito basterà, spero, a togliere ogni equivoco e a chiarire questo punto. E' ben vero che d'ordinario diamo il nome di bisogno

ad uno stato così prepotente, che si fa ben sentire: e quando, in determinate circostanze, noi esclamiamo la frase: « ne ho bisogno! » sembra questa davvero l'*ultima ratio*, l'ultima espressione non solo del desiderio, ma del diritto stesso più sacrosanto. Nessuno meglio di me accetta questa versione; visto che per me il diritto non è altro che un bisogno così reale, logico, grave ed urgente, che vuole, che deve essere riconosciuto dagli altri, dalla società, dalla legge. Ma non tutti i casi però si riducono a questo che è così tipico. Con ciò voglio dire che la coscienza del bisogno non è sempre contemporanea ed immediata; nè sempre si affaccia a chi è sede, per così dire, del bisogno stesso; ma può benissimo precedere come idea della mente ad ogni vero sentimento di mancanza o di privazione che ci si affacci come disagio o dolore; può susseguire alla soddisfazione, dopochè domandiamo a noi stessi la ragione di un piacere provato che rimarrebbe altrimenti inesplicato ed inesplicabile; può aver luogo in altro soggetto, diverso da quello in cui esisteva soltanto allo stato latente. Pochi esempi potranno servire ad illustrare codesti varii momenti. Se tutti coloro che credono, come spesso avviene nelle prefazioni dei libri specialmente scolastici, d'aver colmato una lacuna, d'aver soddisfatto un bisogno, si sentissero dire che il bisogno, di cui è parola, non era punto « universalmente sentito » come essi proclamano, cadrebbero evidentemente dal quinto cielo. Eppure la necessità stessa di unire le due parole « bisogno sentito » suppone logicamente che un bisogno possa non essere avvertito dalla psiche in cui ha luogo. Che la nostra psiche sia un insieme di conscio, inconscio e subconscio non c'è dubbio, mi pare. Spesso noi ci accorgiamo d'un tratto che una cosa è utile, è buona, è piacevole; perchè? perchè risponde a un bisogno e da quell'istante ne abbiamo coscienza e il bisogno ha nome. Ma i reggitori dei popoli non devono, idealmente parlando, aspettare che le necessità e i bisogni dei soggetti si facciano così urgenti e potenti da reclamare con alte grida soddisfazione; devono per contro prevenirli, non è vero? e provvedervi, a distanza, a tempo. Anzi veramente non sempre chi è in istato di bisogno è in grado di valutare ciò di cui ha bisogno, e sono piuttosto gli altri

che, più liberi di pensare e di ragionare, possono coll'immaginazione misurare l'estensione e la gravità delle sue privazioni, che se ne commuovono e le rendono, colla loro eloquenza, più sensibili. E ciò è vero così di bisogni materiali come di necessità spirituali. Le rivoluzioni non sono compiute tanto dalle vittime inconscie di un regime oppressivo quanto dalla coscienza di persone, che stanno, per così dire, in margine al movimento, e lo dirigono.

Lo scalpore che suscita tra la gente il sentire parlare di bisogni inconsci, quasi si trattasse di una contraddizione nei termini, si spiega facilmente del resto con un' osservazione sulla natura del nostro linguaggio. Il nostro linguaggio è tutto relativo alla nostra coscienza, che l'ha creato. Quando noi parliamo di cose naturali, del mondo esterno, della materia corporea, per quanto, se ben s'osservi, anche allora il nostro linguaggio non cessi di essere metaforico, anzi direi psicologico, soggettivo ed antropormofico, tuttavia noi sentiamo che con esso la nostra coscienza si proietta per così dire fuori di noi e che esso, il nostro linguaggio, si fa perciò quasi estraneo a noi stessi; onde, e per una sorta di tacita convenzione, senza un dubbio al mondo, noi tutti intendiamo che possa applicarsi alle cose ed ai rapporti che passano fra le cose, intesi questi rapporti come necessari ed universali, anche fatta astrazione dalla nostra coscienza. Mi ricorderò sempre l'impressione che mi faceva, nell' udire le lezioni di quell'uomo geniale che fu Angelo Mosso, quel suo linguaggio « scientifico », pur così immaginoso e poetico; in cui, pur trattandosi del meccanismo organico, si parlava di « trasmissioni di ordini » dal cervello ai nervi e viceversa e di altre consimili metafore, tolte dalla vita dell' organismo sociale. E fin d'allora mi pareva strano che la biologia volesse dettar legge alla vita sociale, quando da questa aveva bisogno di togliere a prestito persino il linguaggio. Ma quando poi parliamo delle cose nostre, delle cose del mondo spirituale, noi facilmente ci dimentichiamo che anche la vita psichica è intessuta di molto inconscio o subconscio che dir si voglia; come se anche i fatti psichici non si potessero proiettare, per così dire, fuori della nostra coscienza e non potessero venire

studiati oggettivamente, indipendentemente, e facendo, sia pure per un momento, astrazione da quella coscienza cui appartengono, è vero, e che li ha denominati dacchè li ha avvertiti in sè stessa, ma che può benissimo riguardarli a sua volta come esteriori ed estranei. In altre parole, il soggetto può scomporsi e diventare oggetto a sè medesimo. Noi siamo tratti all' incontro a considerarli sempre come nostri, come se non solo non potessimo noi medesimi riflettere su ciò che è ben nostro o che è stato « noi » sino a questo istante, ma ancora come se non esistesse al mondo che un unico soggetto, il nostro; come se l'aver dato a quei fatti, una volta, un nome, quando naturalmente vennero scoperti e afferrati da una coscienza, li abbia indissolubilmente legati alla coscienza stessa e non se ne possano perciò distaccare mai più. A questa stregua, nulla potrebbe più esistere di inconscio, giacchè ogni parola, ogni nome rappresenta una conoscenza. Ma i nomi e le conoscenze — astratte, ideali — si sono trasmessi da soggetto a soggetto e non è necessario che per tutti in ogni istante rappresentino con la medesima intensità le stesse sensazioni. Se così fosse, noi non potremmo scrivere la parola « piangere » senza lacrimare, o « soffrire » senza realmente dolorare. All'incontro, come esistono indubbiamente ancora degli astri da scoprire, anche dopo che abbiamo creato la parola astro, così possono esistere fatti psichici inconsci fino a tanto almeno che non siano conosciuti. Così possono esistere, allo stato latente, in taluni soggetti, veri bisogni che tali però non appaiono a quei soggetti medesimi, finchè almeno, non ne acquistino chiara coscienza: ma che possono sempre apparire ad altri che li intuiscono, o a loro stessi, quando una circostanza qualsiasi li riveli loro. Ora i nostri bisogni reali e possibili costituiscono una categoria così vasta, che non possono sempre tutti e contemporaneamente essere presenti al nostro spirito; e spesso solo il dolore dell'insoddisfazione troppo prolungata o il piacere dell'appagamento improvviso ce ne rivelano d'un tratto l'esistenza, non prima sospettata affatto.

Ecco in che senso pare a me si possa ben parlare di bisogni incosci. Ora se il bisogno può essere inconscio, — qui si

voleva parare, — non è nè dolore. nè piacere; quindi sarebbe per me dimostrato per questa via che lo stato che precede il piacere può non essere dolore.

Ma v'ha di più: anche quando il bisogno è conscio — e per ora non si può nulla asserire riguardo alla questione se sia o no il caso più frequente e intorno alla misura della frequenza — non è già detto che debba essere avvertito come dolore. E qui sta l'errore del pessimismo. C'è una certa sensazione di vuoto, di privazione, o anche di un'esuberanza che chiede di essere impiegata, una certa sensazione di un bisogno di agire, di espandersi, di una tal quale attività che tende, in qualsiasi modo, ad estrinsecarsi, la quale è tutt'altro che spiacevole; anzi può essere piacevolissima. Mi si perdoni la volgarità dell'esempio, che pur mi sembra efficace: tutti invocano l'appetito, se lo augurano reciprocamente, lungi dal credere di augurarsi un malanno; tutti lo cercano e se lo procurano, sia col mantenere una giusta distanza tra i pasti, sia con l'attività ed il lavoro, sia coll'uscir fuori a prendere una boccata d'aria pura e fresca, prima di mettersi a tavola, sia ancora, Dio ce ne liberi! con gli aperitivi; e nessuno al mondo si sogna di confondere l'appetito sano, che è segno di salute e di vita, che è fonte di allegrezza e di benessere, con la fame di cui soffrì il Conte Ugolino. E notisi, che se l'appetito è troppo forte e il corpo esausto e vien di molto ritardata l'ora della soddisfazione, la sensazione si fa per l'appunto dolorosa, nè la rapida cessazione di un tale dolore è precisamente sempre un piacere; giacchè, quando si ha troppa fame, non si può più nemmeno mangiare e si verifica il fenomeno *contradditorio* dell' inappetenza o della nausea. Comprendo che non si può far di ciò una regola generale. So bene che in altri casi l'esasperazione spasmodica del desiderio non fa che acuire e rendere più violento il godimento, appunto perchè più fatale e necessario. Ma non è punto detto che debba sempre il bisogno divenire mancamento doloroso, perchè ne sia piacevole la soddisfazione. Il dolore prolungato può anzi amareggiare anche l'appagamento, se tardivo, imperfetto, inferiore alla lunga aspettazione. Un poco di contrasto

può giovare agli effetti d' una passione amorosa; ma c'è un contrasto che la spegne. Renzo e Lucia potevano forse essere felici lo stesso, anche senza Don Rodrigo; Miranda e Ferdinando sono beati, anche se Prospero non ha prolungato il contrasto con la sua arte magica (1). Ogni bambino gode dell' ora in cui scende in giardino o in cortile a giocare, anche se per meglio fargli assaporare il piacere del libero movimento, non è stato tenuto al tavolino oltre il bisogno e fino a farlo piangere di disperazione; anzi probabilmente se dal dolore passa bruscamente al divertimento, vi passerà con le lacrime agli occhi e imbronciato, almeno a tutta prima. Ma non proseguiamo per ora negli esempi che possono riuscir pericolosi, dovendosi far il debito luogo in essi alle idiosincrasie particolari, alle infinite e infinitamente varie circostanze speciali che non si possono tutte immaginare; date o variate alcune delle quali, l'esempio stesso può magnificamente servire agli avversari. La dottrina non deve essere alla mercè degli esempi; questi debbono solo servire a renderla più accessibile.

Il bisogno è anch' esso indefinibile. Ciononostante, ognuno sa che cosa sia in pratica, solo temo che nessuno se ne faccia un'idea adeguata, abbastanza larga; accade per il concetto del bisogno quello che avviene dei concetti — dipendenti — del bene e del piacere. Ognuno se ne fa un'idea particolare come ognuno si fa un suo ideale di bene e di piacere. E poi « giudica e manda » a seconda se le dottrine altrui concordano o meno con quel suo particolarissimo concetto. Noi filosofando pur su una materia così disprezzata d' ordinario dai filosofi, così meschinamente empirica come appare alla più parte di essi, sentiamo invece la necessità di intendere il concetto del bisogno nel senso più generico, più vasto, più vero della parola. Abbiamo già detto che il bisogno non è sempre privazione, mancamento; è piuttosto, nel senso più largo del termine, tendenza, propensione, inclinazione; certo si vuole cancellare l'impressione che il bisogno sia sempre dolore, infelicità, imperfezione. Quando noi supponiamo che l' essere

(1) *W. Shakespeare* - La tempesta.

perfetto sia privo di bisogni, cadiamo in un curioso equivoco: gli supponiamo in realtà una privazione! Ecco il frutto del nostro linguaggio relativo, applicato a ciò che trascende il finito. L'essere perfetto — si pensa — dev'essere uno: poichè, dati anche solo due esseri, all'uno mancherebbe ciò che l'altro è; ciascuno dei due non sarebbe quello che è l'altro; onde l'imperfezione inevitabile. A codesto concetto della perfezione per solito si annette anche l'idea di felicità; onde all'imperfezione si connette ineluttabilmente l'idea della infelicità. Ma con simili concetti della felicità e della perfezione noi usciamo del tutto dalla sfera di ciò che per noi mortali può essere inteso come relativa felicità e perfezione; ed è molto dubbio se facciamo un gran passo verso l'idea assoluta della perfezione e della felicità. Il giorno in cui non avessimo più bisogni, certo non sentiremmo più dolori, ma nemmeno piaceri; e semplicemente saremmo come il sasso che non è capace nè di felicità nè di infelicità, nè di perfezione nè di imperfezione. Il bisogno adunque lungi dall'esserci sgradito — come a Buddha e a tutti i pessimisti — dev' esserci invece graditissimo; perchè il bisogno è la condizione prima della sensitività nostra di viventi. Vivere vuol dire avere e sentire bisogni. Il bisogno è vita; è lo stato naturale di chi vive; e se i bisogni si moltiplicano, e se dall'uno nasce l'altro, e soddisfattone uno ne sorgon dieci, questa considerazione, anzichè di scoraggiamento, dev' esserci di sprone e di conforto. I bisogni non cessano? bene; vuol dire che siam vivi: i bisogni si trasformano, si affinano, si ingentiliscono? bene; vuol dire che siamo suscettibili di progresso e di perfezione. Il bisogno, ci rende schiavi? nemmeno per sogno! giacchè siamo liberi di scegliere, di vagliare, di preporre, posporre, coordinare, sovraordinare, subordinare gli uni agli altri i nostri bisogni. E occorre sempre un bisogno superiore per redimerci da quelli inferiori: e sono bisogni nobilissimi, che noi facciamo nostri e per cui ci sentiamo esaltati fino al sacrifizio e fino al martirio, le necessità della patria, la verità scientifica, la fede religiosa o morale; in una parola, qualsiasi ideale. Si può dire anzi che ciò che ci rende schiavi non è il bisogno, ma l'assenza di alti bisogni,

cui l'anima accetti con entusiasmo e che senta vivamente. Non in altro consiste tutta la nostra abilità tecnica e tutta la superiore nostra autonomia pratica: logica, estetica, etica; economica, politica, pedagogica. Sia benedetto e non maledetto il bisogno! È la molla dell'attività e del progresso umano; il movente della vita, la vita stessa. E pare a me che — meglio di uno stato in cui l'essere non può durevolmente mantenersi se non a patto di non più essere o di non più diventare quello che doveva, poteva, voleva — sia l'essere medesimo, che è inconcepibile come fisso ed immutabile, ma bensì si deve intendere come natura naturante, essere produttivo, essere che vuole, che può, che deve, che ha bisogno d'essere.

Il bisogno è dunque la fonte d'ogni bene e d'ogni piacere, come del resto d'ogni male e d'ogni dolore. Rispetto ai nostri bisogni, le cose per noi si distinguono in buone e cattive; beni si dicono gli oggetti atti a recarci direttamente o anche indirettamente soddisfazione. Buona la soddisfazione in sè stessa; buona per la forma: se tempestiva, opportuna, adeguata, compiuta, perfetta. Onde si vede che non tutti i mali sono l'opposto dei beni; cioè la negazione dei beni; talora è male la stessa soddisfazione, se intempestiva, inopportuna e importuna, inadeguata per eccesso o per difetto, innaturale, incompiuta e imperfetta. Il piacere deriva alla coscienza dalla soddisfazione avvenuta, tanto più pieno e perfetto, quanto più opportuna e tempestiva fu la soddisfazione. Il dolore è l'opposto; la prolungata insoddisfazione; ma anche il senso di disagio che lascia una soddisfazione non buona.

Io non so se codesta dottrina possa trovare un'applicazione in biologia. Non so cioè se i mali e conseguentemente i dolori fisici siano nient'altro che mancate soddisfazioni o comunque alterazioni patologiche nella funzione fisiologica degli organi. So bensì che ogni organo tende ad esercitare la sua funzione: che gli occhi godono di vedere, gli orecchi di udire; l'olfatto, il tatto, tutti i sensi di sentire; o meglio per essi gode l'anima umana. La luce, la linea, il colore, la forma: una festa per l'occhio. Il suono, il ritmo, la melodia, l'armonia una gioia per l'orecchio. E quanto più

vive, più delicate, più squisite sono le soddisfazioni, tanto più vivi, più delicati, più squisiti sono i piaceri dei sensi. Certo questa dottrina è applicabilissima ai piaceri che morali si dicono in contrapposizione ai così detti piaceri materiali, corporei; ma giacchè nell'uomo il fisico e il morale si intrecciano in nodi talora inestricabili, è poi vero in realtà di tutte le sorta di piaceri.

Ma è tempo che diciamo di più. Non solo è bene la soddisfazione e il senso della soddisfazione è piacere. Ma il desiderio si pasce di desiderii; l'inclinazione generica delle particolari singole inclinazioni; la propensione complessiva di singole propensioni. Cosicchè dà piacere all'uomo il semplice fatto di desiderare, poichè risponde al bisogno di desiderare, cioè poi di vivere. Così l'immaginazione si nutre di immagini; l'amore di speranze e di sogni; l'ambizione di piccole vanità che non sono nulla. E buoni divengono, gli uni agli altri subordinati, i nostri bisogni, e il pullulare di bisogni, di tendenze, di desiderii minori da uno maggiore fondamentale ci appaga e ci allegra, come espressione di vita.

Lungi dall'essere perciò unicamente e sempre privazione e dolore, il bisogno può essere fonte di piacere in sè stesso. Quando sentiamo bisogno di muoverci, proviamo un piacere, pur solo ad avvertire in noi questo impulso di vita; onde bisogno e piacere diventano più d'una volta sinonimi. « Ho piacere di vederti o parlarti » diciamo noi in Italia, per significare che ne abbiamo desiderio o bisogno. Se dunque conosciamo il duro bisogno, quello che è malo consigliero, quello che è cagion di pena e di male, non dobbiamo però dimenticare che ci sono pure i dolci bisogni. E se è vero che essi traggono forza dai contrasti, e son più graditi quanto ne è maggiore la varietà, se è vero che più si gode di bere o di mangiare, quando è più forte la sete o l'appetito, se è vero che tanto più vivo sarà il piacere della campagna quanto più a lungo saremo rimasti chiusi in città o il desiderio di pace dopo la guerra o l'ardore della guerra dopo un lungo periodo di pace, o il riposo dopo la fatica, o il moto dopo un lungo e forzato riposo; non è men vero che noi possiamo passare da uno stato che non è di privazione o di dolore —

ma di più o meno perfetta indifferenza — a un piacere pur vivo e sensibile; mentre anche si dà il caso di chi è stato al buio per un pezzo, che, lungi dal gradire l'improvvisa cessazione del suo dolore cioè l'affacciarsi improvviso alla luce, non si trovi in grado di sopportarla, come si racconta dei prigionieri liberati dalla Bastiglia. Nello stesso modo chi davvero stava per morire di fame potrà solo per gradi e con infinite cautele prendere cibo.

Da tutto ciò che abbiamo detto pare a noi che il piacere non si possa sempre definire come una rapida cessazione del dolore, e che codesta definizione non valga meglio di quella che si potrebbe dare del dolore, considerandolo come la rapida demolizione di un piacere.

Non mancherá, lo suppongo, chi mi vorrà contestare che altri passi ad uno stato di piacere da uno stato di indifferenza, ch'io dissi però più o meno compiuto. Ma — se é vero che noi non siamo mai del tutto indifferenti, in genere, a quanto ne circonda, e tanto più a quanto ci si agita dentro di continuo; cosicchè o siamo contenti o scontenti, o mediocremente contenti o contenti e scontenti insieme, perchè o godiamo dell'azione e delle conseguenti emozioni più o meno violente, oppure ci adagiamo nel riposo, e possiamo anche provare talora l'amara voluttà della rinuncia e crogiolarci in una cosidetta « indifferenza » che non è vera e propria indifferenza, ma gusto deciso, propensione deliberata, partito preso, come si direbbe, — non è peraltro men vero che, rispetto ad una data cosa, noi possiamo sentirci attratti o respinti o perfettamente indifferenti. Di più la varietà della vita ci porta a diverse occupazioni successive, cosicchè noi possiamo affrontare le occasioni del piacere e del dolore d' improvviso, senza, ad es., quella lenta preparazione di dolore che sembra al Verri necessaria perchè si verifichi il fenomeno del piacere.

Alcuni esempi chiariranno meglio il nostro pensiero.

Passo il pomeriggio a scrivere e se mi pare che il mio pensiero trovi l' adeguata espressione, se le idee mi si presentano in una facile e logica connessione, provo nello scrivere un piacere divino, un piacere che non è stato preceduto

da alcun dolore; perchè mi son seduto alla scrivania, magari dopo di aver schiacciato un sonnellino, durante il quale posso aver fatto i sogni più rosei, e durante il quale mi sono ampiamente riposato delle fatiche della mattina. Frattanto, mentre scrivo, il tempo passa; la digestione si è compiuta, lo stomaco ricomincia ad essere vuoto, cioè si verifica nuovamente in me il bisogno del cibo — di cui, intento come sono a tutt'altro, — non mi accorgo nemmeno. Lo squillare di un campanello mi chiama a tavola. E, scacciati i pensieri importuni, come dicono facesse E. Kant prima di apprestarsi a dormire, mi seggo a mensa, disposto a vivere almeno quell'ora di vita famigliare in comunicazione coi miei simili. Comincio a mangiare. Mi accorgo che avevo appetito dal piacere che provo mangiando. E senza essere goloso, astrazione fatta dalla qualità dei cibi, mangio, come si suol dire, di gusto e un vago benessere, un nuovo calore, mi pervadono il corpo. Se poi i cibi sono tra quelli che più mi piacciono — e un uomo sano non è certo difficile nella scelta, poichè, dice il proverbio toscano, l'appetito non vuol salsa — il piacere è anche più squisito. Se inoltre mi vedo d'intorno, come in ogni famiglia bene unita, visi sereni e amorosi, il piacere sale di grado, muta di sfera, si eleva all'altezza delle più nobili consolazioni morali. Se infine, oltre agli usuali commensali, oltre ai visi cari dei miei famigliari, trovo — mentre, nella mia distrazione, potevo essermene anche dimenticato! — che ci sono questa sera degli invitati, degli intimi amici, cari per lo meno quanto gli stessi componenti della famiglia, il mio piacere si raddoppia; e se, per l'occasione, la tavola è stata apparecchiata con maggior cura e adornata di fiori, e vi brillano le argenterie, e vi scintillano i cristalli, il mio gusto estetico ne è lusingato e appagato. Supponete che in questo punto s'oda una scampanellata: mi si consegna un telegramma: la notizia può esser lieta o trista. Se è trista o lieta, lo sarà per sè, secondo che concorda coi miei affetti, i miei desiderii, le mie ambizioni, se mai ne ho, le mie piccole vanità, i miei interessi molteplici, in una parola, ancora i miei bisogni. Certo io non nego che il contraccolpo sarà più forte, se una trista notizia, mi colpirà in piena oblivione dei miei possibili crucci; e d'una

notizia lieta la gioia più compiuta, se potrò subito comunicarla ad amici provati e fidati. Ma ognuno vede che il piacere o il dolore che mi aspettano sono indipendenti dallo stato in cui mi trovano, bensì sono in questo caso dipendenti dagli affetti miei costitutivi e costanti.

La morte di un parente o di un amico, l'incendio d'una casa, un terremoto, una perdita finanziaria sono sempre dei dolori, comunque li si apprendano. L'annunzio che arriva un ospite desiderato, l'avviso di un guadagno, la notizia di uno scampato pericolo, sono sempre dei piaceri, in qualsiasi condizioni ci trovino.

Il Verri ha portato degli esempi ingegnosi certo, ma naturalmente tali da servire unicamente alla illustrazione della sua dottrina; la quale non è falsa, si noti; la quale contiene certo una parte della verità, ma non tutta la verità. La nostra è più larga. E noi potremo portare, come il Verri, infiniti esempi per sostenerla. Ma non vogliamo usurpare il compito del lettore, la cui intelligenza deve avere la sua parte.

Potrà forse parere che laddove per piacere s'intenda una viva emozione, questa non si possa verificare che, secondo la dottrina del Verri, nella rapida cessazione del dolore. Certo che un'improvvisa smentita a una notizia che ci aveva prima profondamente rattristati ci può procurare un'emozione financo mortale. Il vedere per un miracolo risanata una persona cara che credevamo moribonda, può appartenere a un tal genere di emozioni. Ma che cosa ci è di più tranquillo e pacifico della « quiete dopo la tempesta? » E forse per il fatto che la convalescenza sia lenta, è indifferente il piacere della ricuperata salute?

E' vero che d'ordinario solo nella convalescenza noi sentiamo la gioia di vivere, e scopriamo nell'esistenza infiniti beni non prima avvertiti, allo stesso modo come un bambino compie da sè la sua educazione, scoprendo successivamente con infinita meraviglia che ha i piedi, le mani e le dita, che le può muovere, che se le può toccare e sentire; poichè per solito noi impariamo solo ad apprezzare ogni sorta di beni quando abbiamo corso rischio di perderli o li abbiamo irre-

missibilmente perduti. Quanti sentono di aver amato o di amare la moglie solo allora che la piangono! Non è profondamente doloroso che una vita tutta intesa a procacciarsi la vita, una tirannica occupazione delle facoltà, tutte volte ad un solo e medesimo scopo, un' imperfetta educazione morale ed estetica, una strana incoscienza da bestie faccia degli uomini altrettanti esseri così distratti, così ciechi, così sordi, che non possono essere risvegliati e condotti al piacere che dalla brusca cessazione dei loro dolori? Vi sono ancora — per fortuna del genere umano — occhi che non si stancano di contemplare e che non cessano di trovar bello il mare, il monte, il piano per il fatto che lo vedano tutti i giorni; che ammirano una notte lunare o stellata; che amano il sole sfolgorante quanto l' ombra dei boschi; orecchi non sordi alle armonie della natura e dell' arte; sensi aperti a tutte le suggestioni della bellezza. Vi ha chi gode di vivere anche senza aver bisogno per questo di ammalarsi; chi sente la gioia di respirare, l' innocuo piacere di dissetarsi o di saziarsi, di correre tra il verde dei prati o lungo le siepi in fiore; chi si contenta di un lembo di cielo, d'un sorriso di sole, del profilo di un camino, del rosseggiare di un vaso di garofani, senza sentire il bisogno di fare come il Cardano che si procurava, dicono, artificialmente dei mali, per godere della liberazione. Il piacere e la bellezza non sono stati seminati pel mondo con mano più avara che i dolori e le brutture. Solamente per aprire l'anima alla bellezza, alla bontà, alla gioia, casta e innocente, ci vuol forse per lo meno altrettanta delicatezza che per assaporare l'amarezza del dolore. Il piacere e la bellezza cioè non sono punto men positivi che il dolore e le brutture; e non meno di questi ultimi sono i primi in diretta dipendenza dai nostri bisogni. Una savia economia dei quali può, come una buona educazione, attenuare o diminuire le cause di dolore e moltiplicare all'infinito le fonti di innocenti e casti piaceri. Ma la maggioranza degli uomini che nella sua rozzezza piglia Epicuro per un porcaccione, e giudica dei piaceri altrui dagli ordinarii proprii, ha confinato l'educazione al piacere tra le utopie dei filosofi; e, mentre in realtà, non cerca che il piacere, ma lo cerca ma-

lamente, non fa che imbattersi nel dolore; donde, per rabbia, si abbandona al pessimismo, almeno a parole. Una lunga fila di rètori hanno aggiunto di loro proprio il panegirico del dolore; l'isterismo l'ha esagerato e l'accresce; l'impostura lo finge; e ognuno applaude perciò facilmente a chi dica che l'unico bene concessoci è un momentaneo sollievo dal male; mentre la verità è invece che come i popoli hanno i governi che si meritano, così ognuno ha i dolori e i piaceri di cui è capace, dei quali cioè è degno (1).

---

## NOTE CRITICHE

I. — *Bouillier* — Du plaisir et de la douleur. Paris. Hachette, 1877.

Qnest'opera si fa leggere per i pregî della forma e per l'erudizione che vi abbonda, ma non è però altrettanto ricca di pensiero. Dell'autore in sostanza non v'è che un'idea: « l'attività normale dell'anima »; e sarebbe anzi questo un buon indizio del valore filosofico dell'opera, qualora quest'unico pensiero, a cui dovrebbe far capo ogni ragionamento, vi fosse convenientemente svolto e venisse con ciò dimostrato che realmente da quel principio si deducono piaceri e dolori. Ma ciò non è. L'A. si contenta di esprimerlo e di vagliare, a questa stregua, un'infinità di citazioni. Il resto del libro è dunque letteratura.

Per lo scopo presente, il capitolo che ha per noi maggiore interesse è il XII sulla Antecedenza del Piacere sul Dolore. Di altri capitoli parleremo per altri rispetti altrove. (Cfr. la nota al Saggio X: L'unità dello spirito e la coscienza morale).

L'A. in questo XII capitolo, sostiene l'antecedenza del piacere sul dolore. In alcune parti il suo pensiero collima con quello svolto da me nel precedente Saggio, ma in altre, ne è del tutto differente. Mi par dunque interessante il prendere in esame il suo pensiero. Come il Verri nella Prefazione al suo scritto sull'argomento in questione, anch'egli prende le mosse da Platone.

Riferisce il noto episodio di Socrate e della sua catena, terminando per bocca di Socrate stesso: « Je regrette qu'Esope n'ait pas eu cette idée, « il en eût faite une fable, il nous eût dit que Dieu voulut réconcilier « ces deux ennemis (il piacere e il dolore), mais que, n'ayant pu y réussir,

---

(1) « Talis quisque est qualis eius dilectio: terram diligis? Terra es; « Deum diligis? Quid tibi dicam? quasi Deus es », dice S. Grisostomo, cit. da Luigi Luzzatti nel suo discorso su Giorgio Politeo. Nuova Antologia, 16 novembre, 1916, pag. 141.

« il les attacha à la même chaîne; que, pour cette raison, aussitôt que « l'un est venu, on voit bientòt arriver son compagnon ». E ne trae argomento per parlare della stretta connessione che passa tra il piacere e il dolore, e si pone alfine il problema se il piacere è la condizione del dolore o il dolore la condizione del piacere (p. 232). Entrando nella discussione, cita ancora questo passo del Filebo (trad. Cousin. pag. 352): « Les plaisirs du boire et du manger, qui sont les types de [ces] plaisirs « inférieurs, ne peuvent exister qu'à la condition d'avoir été précédés « par la douleur de la faim et de la soif ». E' quello che io contesto. « Ces plaisirs supposent antérieurement dans notre nature un vide, une « brèche, qu'ils comblent et réparent ». Vero; ma questo vuoto, questo bisogno non sono necessariamente dolorosi. Dunque per me non è vero sempre che tutti i piaceri del corpo debbano essere necessariamente preceduti dal dolore. Ma l'A. molto opportunamente fa notare l' importante distinzione che fa lo stesso Platone tra questi piaceri inferiori e altri che non sono punto preceduti dal dolore; per negare che Platone sia sostenitore della tesi avversaria. Questa è però una questione storica che attualmente non ci interessa. Per me la distinzione cade, perchè io non credo, in primo luogo, che tutti i piaceri del corpo debbano sempre essere preceduti da un vero dolore; ritengo in secondo luogo, che i piaceri dello spirito siano ancor essi la soddisfazione d'un bisogno, e infine penso che quindi il meccanismo psicologico sia sempre il medesimo così nell'un caso come nell'altro. In quanto alla questione storica su accennata, l'A. scrive: « D'ailleurs il combat lui-meme (cioè Platone), ce qui achève de « mettre en lumière sa vraie doctrine, ceux qui prétendent que tout « plaisir est une cessation de la douleur: Je ne suis nullement de l'opi« nion de ceux qui veulent que tous les plaisirs ne soient qu'une ces« sation de la douleur, mais, comme je te le disais, je me sers d'eux, « comme de devins pour prouver qu'il y a des plaisirs qu'on prend pour « réels et qui ne le sont pas, etc. . . . » pag. 234. Ma lasciamo l'opinione di Platone. E ripigliando il corso del nostro ragionamento, ci consenta il lettore di citare ancora dal Bouillier alcuni passi: per es. questo di Aristotele che si trova riportato a pag. 235: « Quand on a été privé de « nourriture et qu'on a préalablement souffert, on sent une vive jouis« sance à satisfaire son besoin ». Il che è vero solo entro certi limiti; poichè, come già abbiamo osservato nel corpo del Saggio che precede, se si ha troppo sofferto, non si gode più affatto o almeno si ha un godimento misto di pena. E come osserverà l'A. stesso in fine del capitolo, l'appetito non è sempre la fame e non è sempre un dolore, può persino essere un eccitamento piacevole. Onestamente poi osserva Aristotele nel passo riportato che ad ogni modo « il n'en est pas de même pour tous les « plaisirs » e cita tra gli altri quelli dei sensi, dell' odorato, dell' udito, della vista, per concludere che ce n'è un buon numero, che non sono affatto accompagnati da dolore; ma — e qui sta il punto — crede Aristotele e con lui il nostro A. sian quelli che non corrispondono ad alcun *bisogno* ». E termina: « Aristote a sans doute raison; on ne peut mieux

« montrer la fausseté de la doctrine qui donne à tous les plaisirs, sans « exception, un besoin, une douleur pour antécédent ». Ma — si potrebbe replicare al sig. Bouillier — un bisogno non è necessariamente un dolore; e che cosa sarà l'appetito di cui voi stesso spontaneamente parlerete come di un eccitamento piacevole, se non il desiderio, cioè in fondo ancora il *bisogno* di mangiare? E sostiene imperterrito che certi piaceri, sopratutto i più elevati, non si hanno al prezzo della soddisfazione d'un bisogno anteriore. Sul modo come si debba interpretare la presunta anteriorità del bisogno ora discuteremo: ma sulla soddisfazione del bisogno, quanto a me non ho dubbi. L'A. continua con abbondanti citazioni del Cardano per cui la « volupté consiste dans l'apaisement d'une douleur « antérieure », del Montaigne, del Leibniz e da ultimo del Fontenelle, che, nel dialogo tra Apicio e Galilea, mette in bocca al primo questa esclamazione: « Quoi, chaque plaisir serait fondé sur un besoin! » E perchè no? Cita il Verri che noi ben conosciamo; E. Kant e, da capo, Aristotele. Sempre, ovunque la medesima identificazione del bisogno col dolore o per lo meno con l'inquietudine, senza mai considerare che il bisogno non è sempre dolore e nemmeno inquietudine. Finalmente a pagina 242 insiste sul fatto che piaceri e dolori hanno un'unica causa cioè la famosa « attività dell'anima umana », senza però mai dirci che cosa sia quest'attività, e senza considerare che essa non è e non può essere in fondo concepita se non come un bisogno, anzi come la sintesi dei nostri bisogni. L'attività di un'anima, lasciatemi dir così, vivente, che altro è se non bisogno di conoscere, di sentire, di volere? E' forse un dolore questo bisogno? Lo stesso varrebbe a dire che è dolore la vita: e che il piacere dei piaceri è la morte; la cessazione cioè d'ogni desiderio, d'ogni bisogno, d'ogni attività. Potrà essere un piacere anche questo, quando si è stanchi della vita; e posso ben comprendere la disperazione di un Salomone o di un Leopardi il quale spesso non fece che parafrasare il primo; ma se accettiamo la tesi del pessimismo assoluto, è finita; e, come diceva il Graf, altro non ci resta che chiuderci le labbra col dito e tacere. « Platon a tort de dire que le malade qui prend pour un plaisir la cessation de la douleur prend l'ombre pour la réalité ». Ha ragione e ha torto; — secondo il punto di vista: ragione, in quanto, se proprio tutti i nostri piaceri si riducessero in fondo a ciò, sarebbero davvero ben poca cosa e potrebbero, quando che sia, trionfare i pessimisti; torto, in quanto, soggettivamente — e i piaceri son tutti soggettivi — per lui, pel malato, quella non è un'ombra ma un piacere effettivo. Giusta è la concessione che l'A. nostro vien facendo agli avversarî, ammettendo che « il y a sans doute des plaisirs que, par l'effet du contraste, la douleur rend plus saillants » ma è esatta del pari la conclusione cui arriva che « s'il est vrai que tout plaisir a pour cause le jeu de notre activité « (leggi: la soddisfazione dei nostri tre bisogni fondamentali di conoscere, « sentire e volere) et toute douleur un arrêt de cette même activité (leggi: « l'impedita o l'imperfetta soddisfazione di essi) un arrêt de cette même « activité; une entrave, un trouble quelconque à ses divers modes d'ac-

« tions (quei tre su indicati e quelli che si possono loro subordinare), il « faut bien reconnaître, contrairement à Cardan, à Montaigne, à Kant, « et a Verri, et même à Leibniz, que le fait primitif est le plaisir et non « pas la douleur ». Giustamente osserva che a prendeie a caso qualche anello della ininterrotta catena dei nostri piaceri e dei nostri dolori potrà ora precedere un dolore ed ora un piacere, ma se si rimonta a l'origine d'una serie, si troverà sempre che un piacere ha preceduto il dolore; poichè « suspension, choc, empêchement, épuisement, excès, toutes choses « sans lesquelles il n'y aurait point de douleur, supposent pour con- « dition antérieure un développement régulier, un équilibre, une évolution « normale, qui n'a pas eu lieu, quelque courte qu'on la suppose sans un « sentiment de plaisir » (pa. 243).

E che cosa sarà questa evoluzione normale — sul verificarsi della quale veramente sono assai più scettico dell'A. — se non la normale o regolare soddisfazione dei bisogni fondamentali dell' organismo fisico e psichico dell'uomo? Finalmente l'A. afferra quella che è per me la verità, nelle ultime pagine del suo capitolo. Là dove gli par necessario di provare la sua dottrina con l' analisi delle nostre sensazioni e dei nostri istinti, gli cade questo pensiero dalla penna : « Ce n'est pas un « besoin pénible (oh finalmente !), comme l'ont pensé quelques auteurs, « mais au contraire un plaisir qui accompagne notre activité et qui la « pousse en telle ou telle direction salutaire à notre conservation. Avant « de se faire sentir par une douleur, l'instinct se manifeste per une inci- « tation agréable. Verri a tort de dire que l'appétit de boire et de manger « ne peut nous exciter avant que nous ayons supporté la douleur de la faim « et de la soif. . . . . Ce n'est que lorsqu' il n'est pas satisfait à temps, « ou d'une manière suffisante, qu'il se tronsforme en une souffrance qui « est la faim » (pag. 244-45).

Del resto, è certo che la cessazione d'un dolore è un piacere, perchè abbiamo tutti il naturale bisogno che il dolore cessi, onde anche in questo caso il piacere è ancora la soddisfazione di un bisogno. Poichè noi siamo fatti non già unicamente per soffrire ; — in tal caso il soffrire rispondendo all'intima vera nostra natura non sarebbe più un soffrire, ma un godere ! — ma siamo fatti per sentire, cioè per vivere, cioè ancora per passare da un bisogno all' altro. Nel corso di una tal vita, noi incontriamo piaceri o dolori ; ma lo stato positivo è il piacere non il dolore ; come già sostenevo — sono passati ormai quasi venticinque anni ! — nella confutazione che, con giovanile ardore, tentavo del pessimismo leopardiano.

Terminerò con un'ultima osservazione : è onesto il notare che, come accade in economia, dove talora l'oggetto inventato o scoperto, comunque offerto al pubblico, non viene a colmare, come si suol dire, una lacuna, a riempire un vuoto, a soddisfare un bisogno realmente ed universalmente sentito, ma crea (o rivela ?) il bisogno, come nel tanto abusato esempio del caffè o del tabacco ; così, in tesi generale, il piacere non è

sempre il sentimento dell' avvenuta soddisfazione di un bisogno precedente e universalmente sentito (in tal caso con un senso di disagio o di dolore più o meno forte), ma piuttosto la soddisfazione di un bisogno o d'un interesse suscitato o risuscitato lì per lì dalla opportunità stessa di soddisfarlo. Il vivo piacere che sentiamo ad es. conversando con una persona d' ingegno vivace e brillante, il piacere che proviamo in una schermaglia di parole, non proviene da un bisogno precedentemente sentito come una sofferenza. Noi spesso nulla abbiamo fatto per cercare il nostro piacevole interlocutore o per affrettare l' occasione d' incontrarlo; ma dal momento che siamo entrati con lui in colloquio, ci sentiamo vivamente e piacevolmente eccitati dalla sua presenza che risveglia in noi i nostri particolari istinti intellettuali, più o meno combattivi. E resta fermo il fatto, già da noi notato altrove, che i nostri dolori e i nostri piaceri non sono in rapporto con l' entità dei bisogni negletti o soddisfatti, ma sono talora in ragione inversa dell' importanza effettiva dei nostri bisogni, in rapporto cioè colla vivacità dei nostri istinti particolari e del grado specialissimo della nostra individuale sensività.

II. — *Francesco Mario Pagano* — Discorso sull' origine e natura della Poesia e Saggio del Gusto e delle Belle Arti — in Opere di F. M. P. Vol. IV. Lugano, Ruggia, 1832.

Fra tanto lusso di citazioni il Bouillier avrebbe anche potuto ricordare di codesto A. il Cap. VIII intitolato: Del piacevole (pag. 118) ove è riferito il verso di Depreaux che dice del poeta:

« Il faut que en cent façons pour plaire il se replie »

e si definisce il Piacere: il sentimento della propria esistenza. « L'atto « stesso di essere, il possedimento o la continenza di sè stesso all'essere « il piacere produce. E per opposto il dolore è un sentimento composto da « quello della propria esistenza, e dall' altro del distruggimento e difetto « di quella. Quindi tutto ciò che pone in attività e moto l'essere è cagione « del suo piacere, che è l'avvertimento, ossia la coscienza dell' esistere » e più sotto:

« I movimenti adunque, che la macchina disordinano coll' eccesso del « più, o del meno, arrecano sempre dolore,... Tutti i movimenti, che alle « parti dànno una proporzionata attività, e l'union del tutto accrescono, « sono dal piacere seguiti, cioè dall'avvertimento e senso della buona esi- « stenza, dell'union perfetta dell'essere ».

III. — *Arturo Schopenhauer*. — Il mondo come volontà e come rappresentazione, 1ª vers. ital. del Dott. Nicola Palanga, Vol. I. Perugia 1913.

Non voglio abbondare in citazioni. Riporterò solo due brani che si trovano l'uno a pag. 463: e l'altro a pag. 471:

1. « Tutta la vita umana scorre tra il desiderio e la soddisfazione. « Il desiderio è per sua natura dolore: la soddisfazione si traduce spesso « in sazietà. Il fine, in sostanza, è illusorio; col possesso, svanisce ogni

« attrattiva; il desiderio rinasce in forma nuova, e con esso, il bisogno; « altrimenti ecco la tristezza, il vuoto, la noia, nemici ancor più ter- « ribili del bisogno ». Questo è il primo, già assai interessante per la nostra causa, poichè vi è intanto messo in sodo che la vita umana scorre fra il desiderio (o bisogno) e la soddisfazione. Il resto ha un'evidente e voluta intonazione pessimistica: a cominciare dall'affermazione gratuita che il desiderio è per sua natura dolore per finire coll'altra — vera indubbiamente, ma da non prendersi come assoluta — che la soddisfazione si traduce sempre in sazietà. Non c'è dunque salvezza alcuna per l'uman genere: tra il dolore o la noia. Ognuno può da sè correggere l'esagerazione schopenaueriana colla conoscenza delle seguenti verità: che il bisogno e il desiderio non sono sempre dolori, che il fine non è illusorio; che vi sono possessi di cui altri si rallegra e si compiace per tutta la vita; che non è tutta « amaro e noia — la vita, altro mai nulla ». Ma il secondo passo attenua visibilmente il precedente. Eccolo: « Dunque, la « soddisfazione, la felicità si riducono in fondo alla liberazione da un « dolore e da un bisogno. (Intendendo sotto questo nome, non soltanto « le sofferenze reali o sensibili, ma ogni specie di desiderio che turbi la « nostra quiete, la stessa noia mortale che rende la vita un peso) ». In questa parentesi l'A. ammette implicitamente che non sempre il bisogno è vero dolore; e se la quiete rischia di sprofondarci in quel gran male che è per lui la noia, evidentemente si potrebbe notare, anche ciò che ci inquieta, come appunto il desiderio o il bisogno, è già per ciò solo un bene, che ci libera dalla noia. L'A. conclude: « Il dato primitivo è il bisogno, cioè il dolore ». Il bisogno, sì, lo ricordiamo anche noi. Quanto al dolore, la cosa è da vedere.

IV. — Sempre sullo stesso proposito, è molto interessante anche il libro di Léon Dumont — Théorie scientifique de la sensibilité — 4me édition. Paris, Alcan, 1890. In un esame critico delle varie dottrine, l'A. crede di poterle ridurre a quattro gruppi principali: 1. Quelle di coloro che fanno esclusivamente dipendere il piacere e il dolore dai fenomeni del desiderio e della volontà; 2. Quelle di coloro che li fanno esclusivamente dipendere da un fenomeno intellettuale o da un giudizio; questo gruppo si suddivide in due altri, secondo che si tratti: *a)* di un giudizio su oggetti esteriori; *b)* di un giudizio su di noi medesimi; 3. Quelle di coloro che li connettono indistintamente a tutti i modi di attività, ma riferendoli alla *qualità* dell'attività e a un tipo assoluto di perfezione; 4. Quelle di coloro che pur connettendoli a tutti i modi d'attività, li fanno dipendere unicamente dalla quantità delle forze e dei movimenti che costituiscono l'individualità.

A me pare che in ciascuna di codeste vedute ci sia qualcosa di vero, e che si possano tutte conciliare e integrare in una dottrina più comprensiva. L'A. all'incontro condanna irremissibilmente la prima che intitola « Teoria epicurea », cui si connettono quelle di Cardano, Montaigne,

Leibniz, Verri, Kant, ecc. « Come essa fa consistere la pena in un « ostacolo al compimento di un desiderio o di una volizione, in una pa- « rola, alla soddisfazione dei nostri bisogni, essa non presenta il piacere « che come risultante semplicemente dalla soppressione di questo ostacolo « e allora la pena sola è in uno stato positivo; il piacere non è che una « pura negazione, una privazione del dolore (p. 27) ». Noi abbiamo già visto che codesta dottrina può essere integrata e concepita in modo che lo scopo delle nostre azioni possa essere altro dal semplice *nihil dolere* e in modo che non ogni piacere supponga una pena anteriore. A ciò è specialmente diretto il Saggio che precede. Ogni sensazione suppone un cangiamento, diceva bene il Cardano, ma non ci pare necessario che ogni cangiamento sia opposizione. L'apprendere è un piacere perchè sostituisce l'ignoranza (p. 28), o almeno perchè soddisfa il bisogno di sapere, la naturale curiosità dello spirito umano; ma l'ignoranza non è punto di ordinario avvertita come uno stato molto doloroso ed ha ragione l'A. quando scrive che « la plupart des hommes ne s'en trouvent que trop « bien » (p. 35). Osserva anch'egli nella stessa pagina poco più sotto che la fame e la sete sono, purchè non oltrepassino un certo grado, piuttosto piacevoli che penose, e che la maggior parte dei godimenti hanno per causa non tanto la soppressione d'un ostacolo quanto, al contrario, una eccitazione positiva. E fin qui andiamo pienamente d'accordo.

Il secondo gruppo prende il titolo dalla teoria del Wolf. L'A. critica anche codesta dottrina, principalmente quando osserva a pag. 38 che « Autre chose est juger qu'une chose est belle, parfaite, conforme au « bien; autre chose est sentir sa beauté. Juger qu'une chose est belle, « c'est affirmer qu'elle nous a causé le sentiment du beau; le sentiment « précède le jugement qui n'est que son énonciation.... », ma questa teoria, (che l'A. condanna irremissibilmente quanto la precedente, come altrettanto stretta ed esclusiva), può, non meno di quella, essere integrata, osservando che — se è vero che il piacere in sè, come manifestazione della nostra facoltà sensitiva, non può essere che il sentimento di un bene, cioè di una soddisfazione — non è men vero però che questo bene può anche, in pari tempo, o in precedenza o in seguito, essere avvertito dalla nostra facoltà intellettiva e prendere la forma di un giudizio. E se nei temperamenti prevalentemente sensitivi, il giudizio o non ha luogo mai, o è irremissibilmente posposto al sentimento, può darsi all'incontro che nei temperamenti prevalentemente intellettivi, preceda d'ordinario lo stesso sentimento e possa esserne la causa preferita. Che però il piacere non sia d'ordinario esattamente il sentimento d'un bene vero e perfetto, che si possa riferire a una norma, a un ordine ideale, è ben vero, e in ciò ancora concordo coll'A., ma non sarei altrettanto disposto a sottoscrivere che non lo possa essere mai. Quest' idea della perfezione poi non è — come già abbiamo osservato — che il superlativo dell'idea di bontà, e poichè il concetto di bontà è per noi in relazione col concetto di bisogno, questa teoria non viene ad essere, in

fondo, diversa dalla precedente; ma suppone unicamente che non possano essere veri beni se non quelli che rispondono a bisogni di una certa entità e che per consegnenza non possono corrispondere veri, duraturi, estetici piaceri a beni che non siano alla loro volta veri, legittimi, naturali, razionali, moralmente perfetti. Della quale osservazione si potrà ricavar qualche frutto in Estetica.

La 3ª è la teoria cartesiana. Il piacere secondo quest'altra dottrina segue la conoscenza di ciò che avviene di bene e di conveniente, vale a dire di conforme alla nostra natura; (p. 43) leggi ancora: di rispondente ai nostri bisogni. Ossia, il piacere è ancora e sempre l'avvertimento di un bene. Ma questo avvertimento può essere in tre maniere: *a*) teoretico ed intellettivo, e allora è « conoscenza », non v' ha alcun dubbio; o come poco fa si diceva, « giudizio » espresso o sottointeso; *b*) sensitivo, e allora è il fatto irreducibile del piacere propriamente detto; *c*) pratico; cioè riconosciuto nell'atto, come causa diretta dell'azione. I tre fatti, per quanto irreducibili, sono peraltro analoghi e connessi, e l'uno richiama l'altro e viceversa; spesso possono fondersi perfino in uno solo. Ho un brivido di freddo (sensazione), dico: che freddo! (Giudizio) m'alzo e chiudo la finestra (volontà e azione). Ho la piacevole sensazione del tepore; dico: « che buon'aria! » e apro la finestra. Questa terza dottrina è dunque molto affine alla seconda; fa sempre dipendere dall'intelligenza ciò che veramente dipende dalla sensività; il dolore è « cognitio tristis » il piacere è « delectatio propter cognitionem boni et convenientis », ma non è dottrina erronea, spropositata, stravagante, poichè si riferisce sempre a un fatto fondamentale, il bene, di cui il piacere è cognizione o sentimento. La differenza è una questione di parole. Non trascrivo troppo dall'A. poichè altrimenti non finirei più; tanto la materia è attraente, e tanto questo libro fa pensare, ricco com'è di pensiero — sia detto senza alcuna malignità — ben maggiormente del lavoro più letterario che filosofico del Bouillier. Ma non posso resistere alla tentazione di riferire ancora alcuni pensieri. « Il piacere sarebbe la conoscenza delle nostre « perfezioni o dei beni che appartengono all'anima. *Tota nostra vo-* « *luptas posita est tantum in perfectionis alicuius nostra conscientia.* « Tout notre contentement » dit- il, « ne consiste qu'au témoignage in- « térieur que nous avons d'avoir quelque perfection » Qui è adombrata un'altra questione; qui è definito non il piacere *senza più*, come direbbe il Rosmini, cioè pur che sia, il piacere di tutti; ma il piacere di chi, elevatosi alla coscienza morale, non può più godere seriamente, sinceramente, durevolmente, efficacemente, che dei beni veri, dei piaceri casti e buoni. E come espressione di un caso particolare la dottrina è tutt'altro che falsa ed erronea. La testimonianza della coscienza rilevando in noi qualche perfezione, ci dice in fondo che abbiamo qualche bontà, e in tal caso il nostro piacere si risolve nella soddisfaziene del profondo bisogno, ormai radicato nella nostra coscienza morale, di voler essere buoni, cioè di non apprezzare ed amare altri beni e conseguentemente altri piaceri all'infuori di quelli che non contrastano alcun diritto legit-

timo, alcun bisogno innocuo, sano, logico, razionale, legittimo, buono, e viceversa non indulgono alle male e malsane tendenze inferiori o ai propositi e impulsi dilettuosi.

In quanto al piacere che ha l'anima di piangere dinanzi alla rappresentazione teatrale di un'azione funesta e pietosa, a cui allude in seguito la citazione cartesiana (p. 44) e di cui il Cartesio dice che « vient principalement de ce qu'il lui semble qu'elle fait une action vertuese, « ayant compassion des affligés », è certo ancor esso in relazione col nostro bisogno di sentir vibrare in noi le corde dell'affetto. E' verissimo che, in simile occasione, nell'atto stesso di piangere o dopo aver versato calde lacrime noi ci sentiamo migliori, come purificati dal pianto; e a questo senso di purificazione e di tensione affettiva, che pure ci ha fatto piangere — sembra, ma non è una contraddizione — si mesce un vivissimo, intimo, soave piacere. E quanto più la nostra vita è d'ordinario tranquilla e quieta e scevra di commozioni, poichè si svolge nell'ambito di occupazioni monotone, ordinate, pacifiche; tanto più facilmente ci compiacciamo di piangere o d'aver pianto, quasichè dalle più intime sorgenti del nostro essere salga alla nostra coscienza questo sentimento: Non sono dunque morto alla vita affettiva, e come il Leopardi nel canto: « Il Risorgimento » posso, dunque consolarmi che non siano venuti meno in me:

. . . . i dolci affanni
Della mia prima età:
I dolci affanni, i teneri
Moti del cor profondo,
Qualunque cosa al mondo
Grato il sentir ci fa.

Inoltre in quella compassione *per gli altri* è mescolato un poco di compassione *per noi;* l'intenerirci è dolce per gli altri come per noi; è un sollievo al male vago che ci opprime; dopo di che l'anima si sente più leggera e più gaia: è in fondo un bisogno del cuore. Ma, continuando nel nostro primo proposito, quando il Descartes trova che « le plaisir des « sens consiste dans une certaine proportion et correspondance de l'objet « avec les sens » e parla di ciò che « blesserait l'oreille » o che « blesse « les yeux », la sua teoria non è in fondo contraria alla nostra, poichè i nostri sensi hanno tutti bisogno anzitutto di « esercitarsi » e dà loro piacere ogni cosa che li occupi e per così dire li interessi; e poi di esercitarsi entro certi limiti e con certe cautele, fissati gli uni e le altre dalla natura stessa degli organi. In che cosa può mai consistere questa convenienza, questa proporzione di cui parla l'A. se non ancora nella rispondenza delle cose ai nostri bisogni? Io, per me, non la posso intendere diversamente.

Viene in fine la 4ª dottrina che l'A. chiama platonica (p. 48): che a lui sembra la migliore, come quella che dà del piacere e del dolore una spiegazione « meno superficiale e più compiuta » e come quella che in luogo

di riferire il piacere e il dolore alla volontà od all'intelligenza li connette indifferentemente all'esercizio di tutte le nostre facoltà. Infatti non è il caso di riferire il piacere e il dolore a nessuna in particolar modo delle tre facoltà dell'anima secondo la nota tripartizione kantiana, ma di riferirli al bisogno. Il bisogno non è necessariamente il desiderio o la volontà; nè il giudizio o la conoscenza; nè piacere o dolore; il bisogno non è altro che bisogno; se l'intelligenza se ne impadronisce, ne fa ciò che si chiama uno scopo o un fine; se la facoltà sensitiva e affettiva, un'eccitazione piacevole o dolorosa e un desiderio più o meno pungente; se la volontà, azione. Il bisogno prima di ciò non è che il bisogno; e la soddisfazione o l'insoddisfazione di un bisogno non è ancora in sè null'altro che soddisfazione o insoddisfazione. In rapporto al soggetto che tardi o tosto l'avverta, la soddisfazione sarà un bene e l'insoddisfazione un male: bene e male, si noti, senza più, cioè in genere; in rapporto alla coscienza morale, potrà anche il bene convertirsi in male e il male in bene; onde due diverse categorie di beni e di mali, di piaceri e dolori; gli uni non-morali, gli altri moralmente intesi. Il piacere e il dolore ad ogni modo non consistono già nella soddisfazione o nella insoddisfazione in sè, ma nel riflesso che se ne ha nella coscienza. E ciò collima stranamente con quanto per altra via viene svolgendo l'A. nostro. « Ce qui dans la volonté « est une cause de plaisir, ce n'est pas la satisfaction de cette volonté, « mais l'exercice de facultés, la dépense de forces dont cette satisfaction « est l'occasion; » ad ogni modo la soddisfazione ne è l'occasione; resta a vedere se l'esercizio di facoltà, il dispendio delle forze non sia per avventura ancora un piacere, in quanto è la soddisfazione di un altro bisogno, quello che ogni organo ha di esercitarsi, quello che tutti abbiamo di vivere, cioè di sentire. « Tandis que la satisfaction est un fait instan- « tané, précis, absolu (s'intende una data soddisfazione, ma esse si pos- « sono susseguire all'infinito, poichè i bisogni si succedono e si richia- « mano gli uni agli altri), le plaisir qui en découle peut se prolonger « indéfiniment, si elle est le point de départ de toute une suite de phé- « nomènes (giustamente cioè di soddisfazioni). De même ce qui est pé- « nible, ce n'est pas le fait que la volonté n'est pas satisfaite (soddisfatto « in realtà è il bisogno, e non già il volere se non in quanto quel bi- « sogno sia fatto conscio in forma di volontà e si identifichi con la vo- « lontà stessa), mais un certain état de notre activité résultant de cette « absence de satisfaction. Aussi peut il arriver que certaines satisfactions « de nos désirs soient plutôt pénibles qu' agréables, tandis que certains « désirs s' accompagnent plutôt de plaisir que de peine ». Giustissimo. « C'est ainsi que l'on trouve souvent plus de charme dans la poursuite « d'un objet aimé que dans sa possession; la recherche de la vérité « procure plus de jouissances que son acquisition; la chasse a pour le « chasseur mille fois plus de prix que le gibier » (pag. 48). Verissimo: nè son questi dei fatti inesplicabili con la teoria su esposta; ciò vuol dire che spesso noi amiamo di più l'amore che l'oggetto stesso del nostro amore; che cioè abbiamo più bisogno di amare, di sentir vibrare in noi

la vita ansiosa di speranze e di dubbi, nell'alternativa ineluttabile di gioie e di dolori, che ci fa vivere la nostra passione, piuttostochè di riporre nella possessione la meta nostra finale; vuol dire che non ci appaghiamo di una verità finita, ma abbiamo bisogno di esercitare indefinitamente la nostra facoltà di ricerca, e il desiderio perenne di occupare la nostra mente sempre viva e inquieta. E certo, infine, il cacciatore non è da confondere col buon gustaio che compra la cacciagione; perchè il suo piacere ripone non nell'acquistarla ma nel cacciarla. L'inesplicabile in tutto ciò si ha solo, quando si attribuiscono i piaceri alla soddisfazione di bisogni improprii; ma a dimostrare che il fatto del piacere non è in relazione colla soddisfazione di uno o più bisogni, finiti, determinati o costituiti essi medesimi da una serie indefinita, ben altro ci voleva. Occorreva provare che è possibile escogitare anche un solo bisogno, cui non corrisponda un bene e quindi, eventualmente, un piacere; e, viceversa, un piacere o un bene solo cui non corrisponda un pensabile bisogno. Noi abbiamo tentato altrove di provare precisamente il contrario; e ciò abbiamo fatto nel « Problema del bene ». Ma non basta: perchè la difficoltà di determinare in che caso l'esercizio delle facoltà (leggi la soddisfazione dei nostri bisogni) si accompagni col piacere, di cui parla l'A. nostro a pag. 49, dipende ancora da un'altra considerazione, quella da noi già fatta della sostanza e della forma. Non basta che la soddisfazione avvenga, ma che avvenga in buona forma cioè in modo da appagare armonicamente tutti i nostri bisogni sorgenti, da non farne sorgere di contrarii o di contradditorii a quelli presenti, per modo da rendere irrita e nulla la soddisfazione; per modo da lasciare nell'animo un senso sia pur leggero di malessere e di noia. Onde avranno qui piena ragione tutti coloro che hanno parlato di « esercizio degli organi senza indebolirli » come Lévesque de Pouilly (citato dall'A. a pag. 56), di « esercizio moderato » come Pascal (pag. 57), o di « esercizio delle nostre differenti facoltà » come l'A., il che risponde all'eterno bisogno nostro di varietà, di « esercizio senza fatica » come Diderot (pag. 57), o di « economia della forza » come lo Spencer che l'A. avrebbe potuto ricordare; e hanno parimenti ragione quelli che parlano della conformità delle cose alle nostre associazioni di idee, le quali corrispondono, se ben si badi, a vere associazioni o aggregati di bisogni; e quelli che negano esistere una sola specie di perfezione, perchè a noi piacciono le cose più disparate, come una pietra di colore unito ed una variegata (pag. 58); poichè appunto i nostri organi hanno molteplici bisogni e sono capaci di soddisfazioni diverse; e quelli ancora che accennano ad « esercizio spontaneo e libero dei nostri poteri », poichè noi abbiamo bisogno e piacere della spontaneità e della libertà; etc. ... E quelli infine che parlano di accrescimento di energia e fanno consistere il piacere nel ricevere anzichè nello spendere la forza non sembrano ancora dar ragione alla teoria dei bisogni, in cui la soddisfazione è infatti un ricevere più che un dare; un accrescimento piuttostochè una privazione? Ma noi non pretendiamo certo qui di dire l'ultima parola su codesto attraente soggetto; non è certo questa una materia

in cui si possa mai dire o pretendere d'aver detto l'ultima parola; anzi non so nemmeno se solamente possa esistere una materia in cui ciò sia possibile. E per questo chiudo, benchè a malincuore, il libro del Dumont, non disperando di riprenderlo in esame un giorno, se potrò mai tornare ad occuparmi di Estetica, per cui il suo aiuto è veramente prezioso.

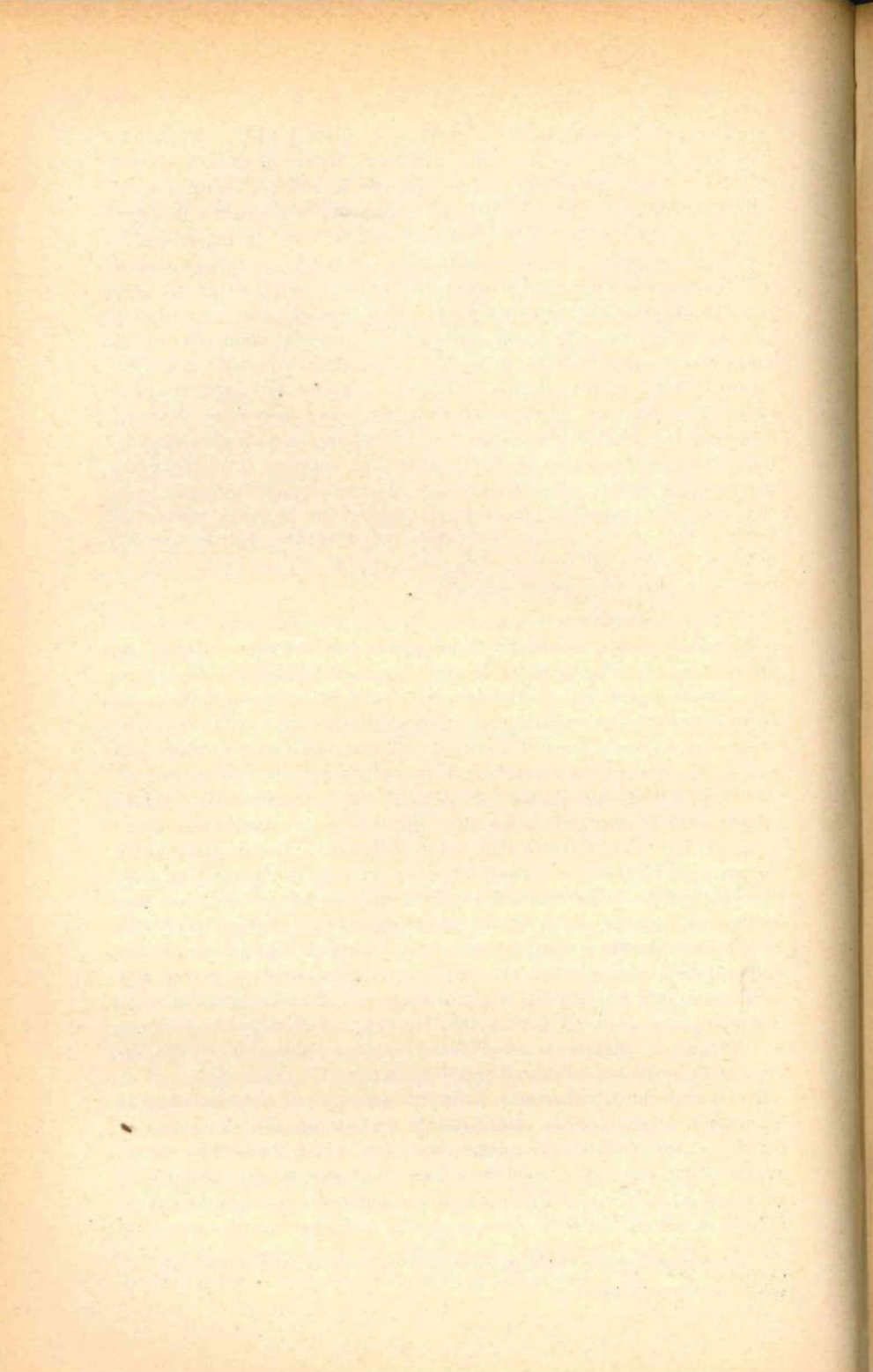
V. — E. Kant nella sua introduzione alla Metafisica dei costumi (Parte 1ª - La dottrina del diritto, traduz. Vidari, pag. 8) scrive: « col desiderio o l'avversione è sempre collegato il *piacere* o il *dolore* » ma, dice, « il reciproco non è sempre vero, perchè vi possono essere piaceri che non sono collegati con nessun desiderio d'oggetto, bensì colla pura rappresentazione che ci si può formare di un oggetto (essendo poi affatto indifferente, se questo oggetto esista o no). In secondo luogo, il piacere o il dolore che si connettono per noi all'oggetto che si desidera, non precedono sempre il desiderio, non debbono quindi essere considerati da noi sempre come la causa, ma anche come la conseguenza di questo desiderio ». E poco oltre: « Il piacere che è necessariamente collegato col desiderio (di quell'oggetto la cui rappresentazione determina così il sentimento) si chiama *piacere pratico*, sia esso causa od effetto del desiderio. All'opposto il piacere che non è necessariamente connesso col desiderio dell'oggetto della rappresentazione, ma è unicamente attaccato alla rappresentazione stessa, si potrebbe chiamare piacere puramente contemplativo o *soddisfazione inattiva*. Il sentimento di piacere, in questo ultimo caso, lo chiamiamo *gusto* ». Queste poche linee di E. Kant sono più che sufficienti per fermare la nostra attenzione. Il piacere e il dolore non precedono sempre il desiderio, e possono perciò essere considerati non come la causa ma come la conseguenza del desiderio. Ma è proprio vero che esistono piaceri che non sono collegati con alcun desiderio? con nessun desiderio d'oggetto, lo capisco; ma l'essere collegati anche solo colla pura rappresentazione che ci si può formare di un oggetto non importa che questa rappresentazione sia in sè *piacevole*, vale a dire risponda a certe nostre *inclinazioni* (ossia a certi nostri *desiderii abituali*, come lo stesso E. Kant definisce le inclinazioni) cioè a certi nostri bisogni? Insomma si tratta qui di tutta una catena: certi bisogni determinano certi desiderii; questi, se soddisfatti (sia poi nella realtà od anche solo nella immaginazione) danno luogo a certi piaceri, i quali alla loro volta determinano altri desiderii, non foss'altro il desiderio di sè medesimi. Perciò il desiderio è causa di piacere — dove si vede, tra parentesi, che E. Kant non fu sempre fedele alla teoria del Verri — e il piacere è causa di desiderio e così via; come pure il piacere è effetto di desiderio, e il desiderio effetto del piacere. Quando E. Kant nega « la reciproca », credo io, si lascia fuorviare dall'idea della pura rappresentazione; senza pensare che una pura rappresentazione di un oggetto ci è del tutto indifferente, non ci dà nè piacere nè dolore; e che se una rappresentazione di un oggetto deve essere collegata col sentimento deve essere o piacevole o dolorosa, deve essere cioè un piacere o un dolore rappresentato, e cioè

— sia pur solo immaginario — ma piacere o dolore. Che se è in giuoco il sentimento, vuol dire che sono in giuoco i nostri interessi e bisogni, rispetto ai quali unicamente si può intendere la vita del sentimento; rimossi i quali, è distrutta la vita del sentimento. Giustissima la distinzione tra piaceri pratici e soddisfazioni inattive; cioè tra piaceri reali e piaceri immaginarii. Ma la denominazione stessa, che qui appare, di *soddisfazioni inattive* non rivela l'esistenza del bisogno soddisfatto? (1). Certo si è che noi proviamo piacere anche solo a pensare, come si suol dire, cioè a contemplare una serie qualsiasi di rappresentazioni, sia poi che esse siano provocate dalla volontà o dal desiderio, o siano esse puramente il frutto di una qualsiasi innocente e involontaria associazione di idee. Nè occorre che queste rappresentazioni siano in sè stesse molto interessanti, perchè ci dispiaccia talora d'esserne bruscamente distolti, tanto risponde all'intima esigenza dello spirito una qualsiasi occupazione che possa però procedere ordinata e normale, con una certa economia di forza, con una certa tranquilla concatenazione logica. Ma se ben si osservi, si tratta sempre di un piacere, che risulta dall'avvenuta soddisfazione (sia pur solo formale) dei bisogni insiti nello spirito, dell'avvenuta ottemperanza alle leggi dello spirito medesimo.

VI. — Un'ultima osservazione a proposito dell'efficacia del piacere paragonata a quella del dolore. Con le parole che chiudono il Saggio che precede, io non intendo punto di misconoscere la poesia vera del dolore, ma soltanto di bollare l'affettazione. Non me la piglio col sentimento, che rispetto; ma col sentimentalismo, che sta al primo, come l'artifizio all'arte. Io non nego quindi che il dolore possa affinare, elevare, ingentilire una anima. Trovo a questo proposito, in un articolo intitolato « Le fonti religiose del problema del male » di Mario Puglisi, inserito nel n. del 13 ottobre 1916 della pregevole Rivista « Bilychnis » un passo degno di riflessione: « . . . . . il sentimento del dolore non è il solo che conduce l'uomo a religione . . . . » (pag. 258) e fin qui d'accordo; ma l'A., che, in tutto il resto dell'articolo dà prova di un così bell'equilibrio mentale, sembra qui indulgere a un gusto da panegirista di esaltare *sovra ogni cosa* il dolore anche a costo di dar colpi immeritati al piacere, e soggiunge infatti: « Il piacere non sarebbe stato così efficace, perchè esso attira e assorbe ogni attività nel godimento ». Perchè? Io comprendo che il dolore possa elevare l'uomo a Dio, facendogli sentire la sua pochezza e il bisogno di affidarsi a una Potenza suprema, l'abbandonarsi alla Volontà della quale può riuscirgli una consolazione.

Ma si noti che il dolore può parimenti provocare la disperazione e la bestemmia, ossia il ribelle atteggiamento di Capaneo. Così il piacere — è vero — può condurci all'egoismo; ma, pare a me, anche alla riconoscenza. Varii cioè sono i modi del dolore e del piacere. C'è un modo di godere che è tutto un religioso inno di riconoscenza e di ringraziamento all'esistenza e all'Essere!

---

(1) Il testo veramente ha: unthätiges Wolhgefallen che significa " inattivo beneplacito, appagamento " ma io dico che non a caso, nè per la prima volta, venne in mente al traduttore la parola " soddisfazione ".

VI.

## Le massime della condotta.

I.

Les maximes des hommes décèlent leur coeur
Vauvenargues.

Fu merito di E. Kant di aver messa in chiara luce il fatto che gli uomini nella loro condotta pratica sono guidati da massime e da principii, s'intende, più o meno espliciti, più o meno impuri; e d'avere fatto a tal proposito le prime opportune distinzioni.

Senza pretendere ora di riferire esattamente il pensiero kantiano, del resto noto e già da noi esposto altrove (1), e attenendoci piuttosto che alla lettera delle sue espressioni a quella che pare a noi la realtà dei fatti, noi pure distingueremo:

1. le massime soggettive dalla massima oggettiva, che dovrebbe essere, per definizione, unica: e cioè la legge necessaria ed universale, la regola assoluta di condotta morale.

2. le massime, per quanto ancora soggettive, della condotta etica da quelle che sono soltanto le regole della tecnica.

E. Kant peraltro non ha fatto tutte le distinzioni che potevano apparire necessarie in codesto campo. E prima di tutto non risulta nelle opere sue abbastanza chiara la differenza

(1) Cfr. Nuova Critica della Morale Kantiana in relazione colla Teoria dei bisogni. Torino - Bocca, 1914.

tra pratico ed etico. Pare anzi in taluni punti che per lui i due termini si equivalgano. Ora il concetto di ciò che è pratico è più largo di quello di ciò che è morale. Pur distinguendo il pratico dal tecnico e riferendo il primo ai bisogni più alti della Coscienza e riservando il secondo all'indicazione delle necessità inferiori, così materiali che psichiche, così individuali che collettive, resta il fatto che la Vita pratica, anche intesa in un senso elevatissimo, abbraccia tre forme, di cui quella Etica non è che una: l'attiva produzione del sapere, la creazione artistica e infine la conoscenza, l'amore e la pratica del Bene. Egli inoltre dice che i principii pratici sono « proposizioni »; ma si potrebbe forse, non senza qualche utilità, soggiungere che possono essere proposizioni ellittiche, ridotte talora a un nome, a un verbo, a un aggettivo, che esprima, sinteticamente, un Giudizio, un Ideale, una Qualità desiderata alle azioni nostre come alle nostre persone, un Pregio, un Valore, un Fine, raggiungibile o no, ma augurato, auspicato, amato perciò e voluto, proposto.

Queste proposizioni, così intese, più o meno esplicite, più o meno chiaramente definite nei loro termini logici o grammaticali, sono poi ciò che altri può chiamare e lo stesso Kant chiama, a volta a volta: leggi, regole, principii, precetti, doveri; (il nome, come si vede, è indifferente, purchè si intenda bene la cosa). Anche doveri. Vi sono infatti — e l'abbiamo già osservato (1) — varii ordini di doveri: quelli subordinati a un interesse tecnico personale o collettivo e quelli che non sono subordinati più ad alcun interesse particolare, ma rappresentano di per sè il supremo interesse morale; quelli che sono doveri condizionali, ipotetici e quelli che sono veri e proprii doveri categorici, assoluti (2).

E. Kant ha pure tentato di darci la formula della legge: ma a noi è parso ch'egli non ci abbia dato la formola del-

(1) Cfr. Saggio I, pag. 8.

(2) E' vero che a questo proposito E. Kant scrive: « tutti i doveri, unicamente perchè sono doveri, appartengono all' etica ». (Cfr. La dottrina del diritto; traduz. Vidari, pag. 17). E anche questo si può sostenere, in quanto tutti i doveri si possono, anzi si debbono subordinare da ultimo all'ideale etico. Vedasi quanto si è scritto alle pag. 59, 60 e 85.

l'ideale etico, bensì unicamente la formola universale della razionalità della condotta pratica in genere, non esclusa perciò la pratica tecnica.

Agire razionalmente o ragionevolmente nel senso ordinario della parola, non significa senz'altro agire moralmente: la condotta morale deve essere ragionevole; ma non ogni condotta ragionevole è, per ciò solo, morale. E' vero che E. Kant suggerisce di agire in modo che si possa anche volere che la massima della nostra condotta possa divenire una legge universale della natura. Ed è certo ora che un animo ragionevole e buono non può volere ad es. che diventi legge universale della natura la morte e la distruzione; perchè in quanto ragionevole capisce che sarebbe la fine dell'essere, e in quanto buono, ama l'essere e tende anzi all'infinito. In altre parole quella di cui intende parlare E. Kant, non è già la ragione comune (1), quella che ogni uomo impiega nei suoi traffici e nei suoi imbrogli, così nel perseguire i suoi fini particolari e cercare il suo proprio bene, come per procurare qualche volta il male altrui; ma la ragione pura, quella sola che ci eleva all'Universale.

Ma anche così intesa, la dottrina kantiana presenta enormi difficoltà. Presuppone sempre: 1. che la natura (alle leggi della quale vorrebbe potesse equipararsi la legge del nostro operare, la massima della nostra condotta, il « precedente » per dir così, che poniamo) che la natura sia di per sè razionale, logica, non solo, ma buona e morale (2). 2. o che almeno

(1) « La raison des hommes est si faible, qu'elle n'est souvent que la raison de leurs passions » scrive lo Chateaubriand in Les Natchez, Paris, Lévy, 1867, pag. 136.

(2) « L'obbedire al comando della ragione in cui consiste tutta la morale kantiana e nel medesimo tempo l'autonomia morale, implica l'atto che è dunque logico-etico, dell'accettazione della realtà, del seguire volonterosamente il fato (stoicismo); e questa accettazione degli eventi, questo volere appunto ciò che accade, questa adesione al fato, implica il concepire la realtà come interamente razionale, il pensarla una cosa sola con la ragione, l'identità del pensiero con l'essere, il razionalismo assoluto ».

*G. Rensi* — « Il principio comune della Conoscenza e della Morale » in Rivista di filosofia. Anno VII. Fasc. V, ott.-dic. 1915 - pag. 526.

essa sia concepibile come l'opera di un Ente infinitamente razionale e buono; il che avrebbe dovuto prima dimostrare o postulare, mentre, al contrario, appunto dalla considerazione della morale si eleva fino a Lui per affermarne l'esistenza. 3. o ancora che di là dal mondo fenomenico ci sia un mondo noumenico che è il mondo della razionalità e della morale. Onde la ragione comune che volesse elevarsi fino a questo ordine superiore, male si ispirerebbe alla natura circostante, nel caos della quale le leggi e le volontà più disparate cozzano, almeno apparentemente, tra di loro: poichè vi è legge la vita, legge la morte; legge l'amore e legge l'odio; dove ogni essere lotta per la sopravvivenza, con tutti i mezzi possibili; dove pare non sia altro che egoismo di specie, scelleraggine, crudeltà, e dove — sia pur solo nei momenti di maggiore sconforto, — non sembra si possa trovare mai ombra di bontà e di moralità. La natura, infatti, com'è comunemente intesa, ci appar fredda, indifferente, compiutamente amorale, se non addirittura immorale. Ma E. Kant suppone una ragione « sui generis » che riesca a districare da sè l'intricata matassa e nel groviglio dei fini che la natura gli presenta, sappia indovinare e scoprire qual'è il fine buono, in quale direzione si deve muovere, in che senso è l'« ascesa ». Egli non ci ha però detto come la nostra ragione debba a questo riuscire, quale sia la via che conduce, al di là del particolare, all'universale; ed ha persino mostrato di credere che non ci sia alcuno che abbia mai battuto questa via. Vi ha chi esalta in lui giustamente il fiero assertore del Dovere; ma nonostante la sua dottrina dell'autonomia della volontà, il suo Dovere puramente formale può diventare uno strumento formidabile in mano di qualsiasi autorità ci voglia asservire al suo volere, e aggiogare al suo carro (1). Dovere di che? si domanderà eternamente e penosamente il seguace di lui che voglia applicare nella pratica la sua dottrina; e non cesserà di sentirsi smarrito dinanzi al mistero di quella natura che è fenomenica e noumena, sensibile e intelligibile, non sapendo mai quando sarà riuscito ad elevarsi dall'una all'altra.

---

(1) Cfr. a questo proposito F. Sartiaux - op. cit.

Onde noi siamo venuti nel convincimento — e l'abbiamo scritto — che il problema è insolubile; che nessuno ha potuto dare (nemmeno E. Kant) e nessuno potrà mai dare la formola della Bontà morale, allo stesso modo come nessuno diede mai nè darà l'esatta formola della Verità o l'esatta formola della Bellezza. Se ciò fosse solamente possibile — non mi stancherò di ripeterlo — l'Arte diventerebbe un giuoco di pazienza, come quei ridicoli « puzzles » che formano o almeno formarono per qualche tempo la delizia dei salotti inglesi; la scienza e la morale una pedantesca applicazione di schematici regolamenti. Nulla di più contrario allo spirito veramente creativo della Scienza, dell'Arte, della Morale.

Ma questo non vuol già dire che la legge non esista, anche se non siamo in grado di afferrarla e di formularla. Anzi potrebbe forse essere questa una prova che essa è assoluta. E appunto perchè la nostra mente è finita, il nostro sapere e il nostro linguaggio relativi, noi non possiamo afferrarla e formularla, se non forse confusamente e, meglio che con una proposizione esplicita, forse con una fuggevole parola, a cui solo può il Cuore dare il vero significato, senza di cui resta pur troppo lettera morta — come avviene del resto nell'arte, dove un passaggio improvviso, un nonnulla toccano il sublime e rivelano l'infinito.

Certo si è — ed anche questo non ci stancheremo di ripeterlo — che tutte le formole dateci vogliono essere interpretate nel debito modo; altrimenti, tutte, non una esclusa, possono servire addirittura al fine opposto a quello pel quale furono dettate ed essere volte a giustificare una condotta del tutto contraria a quella suggerita. Ogni formola suppone il concetto e l'ideale del Bene; e il Bene morale è indefinibile; cosicchè nel tentare di definirlo si cade inevitabilmente nella tautologia.

Non a caso la Morale fu dapprima aforistica; tentò cioè di fissare le massime della condotta, più o meno oggettive, più o meno disinteressate, più o meno generali. Quelle massime particolari e generiche supponevano, è vero, un principio unico informatore e tra i moralisti che le proponevano

qualcuno forse s'illuse o poteva illudersi d'essero risalito sino a quella fonte prima: alla stessa legge morale suprema. Ma accadeva soltanto, che si ponesse come universale e necessario e assoluto ciò che era ancora particolare, contingente e relativo; come disinteressato e oggettivo ciò che era ancora interessato e soggettivo; oppure che credendo d'afferrare il vero universale con una formola o con un nome generalissimo, invece di attingere in realtà quell'universale inarrivabile, si raggiungesse soltanto una composizione verbale che non poteva essere veramente intesa, se non a patto di fare tesoro in buona fede della comune, ma inesplicata e forse inesplicabile, tendenza morale.

Onde — si disilluda il lettore — il breve nostro studio non è punto diretto a compiere ancora un nuovo tentativo di afferrare l'inafferrabile, di formulare ciò che non può essere formulato; ma ha tutt'altri intenti e tutt'altre mire. Come ai fini di mantenere o di ricuperare all'uomo la salute fisica può giovare, non meno della conoscenza della sua anatomia e fisiologia normale, lo studio delle anormalità anatomiche e patologiche, che sono anzi nella realtà vera tante e così comuni da relegare quasi il « normale » in un mondo ideale trascendente; così, pare a me che, ai fini della psicologia e della stessa pedagogia morale, non meno che la conoscenza delle leggi formali e ideali dell'etica, possa riuscire utile lo studio positivo delle idiosincrasie e delle aberrazioni morali dei singoli individui o di interi gruppi sociali (1). E' per l'appunto il cammino inverso a quello che per solito si usa prendere; ma può egualmente condurci incontro alla verità cercata.

---

(1) Tenteremo noi, con ciò, un Saggio di morale induttiva? crediamo forse di potere dalla « descrizione » di quel che avviene, indurre quello che deve avvenire? No certo: per la solita difficoltà che si oppone a chi dal particolare tenti il salto all'universale. Noi cerchiamo soltanto di abbozzare un saggio di morale descrittiva, paghi se la considerazione dell'« essere » possa qualchevolta, non fosse che per contrasto, gettar qualche po' di luce nei nostri cervelli sì da farci *desiderare* almeno quello che *deve essere*. Sull'« Etica induttiva e la scienza » vedasi ad ogni modo il bell'articolo del prof. G. Tarozzi, inserito nella « Rivista di filosofia ». Anno VII, fascicolo IV, luglio-settembre 1915.

Giustamente egli rimpiange, ad es., a pag. 381 che « non mirando se non a quei quesiti dell'etica che riguardano il *tu devi* » si venga da taluni alquanto diminuendo il valore che nella scienza etica hanno « il *tu puoi e tu sei* ». E a pag. 387 scrive: « . . . è lecito che noi ci domandiamo, se proprio sempre ed in ogni caso occorre che la legge morale esplichi la sua funzione imperativa perchè ne risulti il bene, è lecito che noi ci domandiamo, se proprio ogni maniera di moralità risulta da questo impero, se questo impero debba essere sempre coibente o se invece non abbia a trovare nelle inclinazioni medesime della natura umana materia talmente analoga al proprio contenuto da tramutare il suo carattere in quello di un significato morale della vita che s'imponga quando sia offeso, che la conforti e la illumini in ogni altro caso, — se l'idea della legge morale come impero sempre coibente e contrastante, sempre in funzione negativa ed offensiva, sia propria di tutte le concezioni della morale e non piuttosto soltanto della morale della costrizione e della rinuncia — se proprio le tendenze più radicali, più profonde, più caratteristiche della umana natura, più rispondenti ai bisogni di essa, più feconde di diletto e di gioia siano, proprio tutte, (come l'ascetismo voleva) di tale nequizia e di tale abominio da rendere necessario che abbiano sempre contro di sè la legge austera la quale non riconosca le tendenze, rinneghi i bisogni, condanni i piaceri, e nella gioia non iscorga se non deplorovole oblìo ».

E nelle pagine seguenti mostra di voler fare il debito conto della natura umana coi suoi bisogni e della psicologia delle tendenze e dei bisogni. Onde io, che mi son fatto già sostenitore della Teoria dei bisogni in un libro di questo stesso titolo (1900), nel Problema del Bene (1907) e nella Critica della Morale kantiana (1914), non posso a meno di rallegrarmi di questo autorevole appoggio, e in nome di quella che pare a me la verità, sento il dovere di ringraziarne il Tarozzi.

---

II.

Ad ogni modo è un fatto che l'uomo del quale si può dire che agisca, non solo moralmente, ma in genere razionalmente, cioè l'uomo veramente degno di tal nome, è quello che ha dei principii.

Ma di quante specie possono mai essere questi principii e queste massime! e quante volte non sono che le insegne esteriori da mettere in mostra, smentite ad ogni momento nella pratica della condotta! quante volte non sono che un programma strombazzato a parole, smentito in segreto coi pensieri e cogli atti! E quanti di questi programmi, pel mondo, tra di loro contradditorii! Nè solo nei loro varii assertori; ma spesso nello stesso individuo. Carlo Magno, nel rispettare le varie legislazioni esistenti tra la sua variopinta sudditanza, esigeva almeno che ognuno facesse una professione di legge; e potevano coesistere così la legge franca, la borgognona, la visigota, la longobarda; ma oggidì nessuno vi domanda quale sia la legge che scegliete, e vi ha, per così esprimermi, chi, longobardo al mattino, è franco alla sera. E oltracciò ogni legge subisce più d'una restrizione.

Basterà a persuadersene una brene analisi di ciò che possiamo osservare ogni giorno intorno a noi. E un simile studio, mi pare, non è tale che il moralista debba disdegnarlo.

Uomini che siano ancora del tutto e sempre, in ogni istante della loro vita, in balìa delle suggestioni della loro animalità, non ve ne sono, credo, quasi più. Del resto non credo si possa dire con esattezza nemmeno degli animali superiori che siano del tutto e sempre in balìa della loro sensazione attuale. Anche gli animali superiori sono capaci di *ricordare*, di *associare* e, sino a un certo punto, persino di precorrere col desiderio le loro soddisfazioni e quindi, in un certo senso, di immaginare e di prevedere. Perciò non sono esattamente come macchine, in cui, toccato tal bottone, scatti la tal molla, sicchè si inizii questo o quel movimento predeterminato. Ma

hanno ciascuno un loro proprio carattere — ciò che ho potuto specialmente osservare da vicino nei cani e nei gatti domestici — e si comportano cioè secondo un temperamento determinato, nella loro libertà di movimenti.

Un uomo che non abbia perciò mai una regola di condotta, che viva per così dire non solo alla giornata, ma minuto per minuto, secondo le suggestioni dell'ambiente esteriore o delle interne sensazioni, un uomo così poco libero, non esiste. Tuttavia può esistere un temperamento così spiccato di gaudente — e può magari essere un temperamento d'artista — che, ridotte ai minimi termini tutte quelle funzioni della vita, in cui gli è necessario sottomettersi ad un qualsiasi programma preordinato, in tutto il resto s'abbandona al piacere di vivere secondo che capita, accettando dal caso quello che al caso piace di inviargli, non tanto dirigendosi da sè, ma lasciandosi condurre dalla volontà altrui, dalle circostanze esteriori, dall'ora del tempo e la dolce stagione. In una vita simile, il risveglio è spesso doloroso, ma al momento del risveglio non ci si pensa e si vive nel sogno.

Ma lo stesso piacere può essere eretto a principio. Il vero epicureo non si abbandona senz'altro al piacere istantaneo, ma sceglie i suoi piaceri; scarta quelli che possono recare con sè una buona messe di futuri dolori; li concilia colle sue comodità, col suo onore, colla sua tranquillità, onde si può dire che il suo programma è piuttosto negativo che positivo, più diretto cioè ad evitare il dolore che a procurargli il piacere e la sua massima veramente suona: *nihil dolere.*

Anche il piacere può diventar così un criterio, una regola di condotta. Si può domandare alle cose — con una sorta di stima pratica come quella che raccomandava il Rosmini: — « che cosa mi darete di bello? quanto di piacere, e qual sorta « di piacere è in voi contenuto? quale è l'entità delle soddi- « sfazioni che mi potrete dare? » nè più nè meno come si può interrogare le cose, intorno all'entità di bene che rappresentano. Ma questi sarebbero od ogni modo i temperamenti in cui l'anima sembra esser nata per *sentire* o per *sentirsi sentire*, il che può voler dire godere di godere così come godere di soffrire (*quaedam dolendi voluptas*).

Vi sono altri uomini, in cui prevale al bisogno di sentire quello di conoscere. Sono i temperamenti di studiosi, di scienziati, di filosofi. In essi la regola di condotta è imparare; apprendere sempre nuove cose, disvelare nuovi veri; l'azione serve loro non tanto a procurare loro nuove sensazioni, ma a scoprire nuovi rapporti, tra le cose e le loro idee; occupati di continuo a ricercare, a studiare, studiano sè stessi e quelli che li circondano, si distraggono dai loro stessi affari e interessi, li lasciano a mezzo, li dimenticano, li trascurano, perchè animati da un più alto interesse, che è quello della verità, quello della natura delle cose.

Se i primi sono un po' come le foglie in balìa d'ogni vento o come falene attratte da una luce notturna — i secondi sono sopratutto sempre in contemplazione; non possono aver passioni molto forti, perchè se ne distraggono, e la loro facoltà critica, troppo esercitata, distrugge di continuo, analizzandola, l'opera architettata, se mai, dai loro stessi sensi o dalla loro fantasia. Possono cadere, non meno dei primi, in istrane aberrazioni, ma anche se mancano di solidi principii, pel fatto stesso che la loro mente è in continua formazione e che i principii loro sono perciò sempre provvisorii, non riescono gran che nocivi, per la deficienza di volontà positive, e perchè chi ama e ricerca sopratutto la verità è già, per questo rispetto almeno, un galantuomo.

Finalmente, vi ha il temperamento volontario (1), e questo è il più vario e interessante per noi nel nostro presente intento; poichè molte sono le cose cui la volontà si può applicare.

La prima caratteristica di quest'altro temperamento è questa; che chi ne è dotato non vive per sentire, non ricerca, studia, agisce per apprendere; ma vuole per volere; il suo principale appagamento lo trova non tanto nelle quiete sensazioni di chi assapora un frutto, gode delle delizie di un bel clima,

(1) Il lettore avrà la bontà di comprendere che queste distinzioni sono comode, ma non sono assolute. In realtà gli individui viventi non rispondono a questi schemi ideali. E spesso nella stessa persona s'intrecciano le forme più varie.

gusta lo spettacolo d'un bel panorama; nè tanto meno nei tesori di nuovi rapporti scoperti tra cose e idee; ma nel piacere di esercitare il suo volere, la sua autorità, il suo imperio su tutto e su tutti (1); nel piacere dell'azione per l'azione. Ma, naturalmente, poichè senza un fine, a lungo andare, si inaridirebbe anche la sorgente del godimento, poichè non si può agire per agire, senza avere un interesse ad agire, una meta da conseguire, uno scopo da raggiungere, così varii sono gli scopi che i temperamenti volontarii si prefiggono e danno luogo perciò a tante varietà della specie.

Che si vuole per solito? ogni bene desiderabile; ma sopratutto quello che, senza essere un bene per sè, sembra il facile mezzo di conseguire tutti gli altri, la moneta con cui si possono quasi tutti — in maggiore o minor misura, direttamente o indirettamente — comperare: il denaro, la ricchezza. E ogni bene desiderabile, ma sopratutto la ricchezza si vuole o per sè o per la famiglia, in più o meno stretto senso. Onde una prima categoria è data da quegli egoisti che non pensano che a sè o tutt'al più non fanno che procacciare il bene dei loro, chiusi ad ogni altra idea che non sia quella dei loro comodi, delle loro convenienze, del loro utile privato. La massima vera di costoro — giacchè ne possono metter in mostra quante se ne vogliono di « apparenti » — non è che il bene o, per meglio dire, l'utile proprio e dei loro. Di questi si può essere certi che non agiscono se non *sub specie boni*, intendendo però: del bene loro particolare. Tutte le arti sanno mettere in pratica per guadagnare di più, per ispendere meno, per isfuggire al fisco, per non essere smunti mai: avidi, senza essere propriamente avari. Se si tratta di godere, rifuggono tuttavia da quelle spese che possono metterli in vista e generare altre spese; piangono miseria, si chiudono ad ogni generosità e ad ogni pietà; non sentono doveri, non hanno obblighi; accampano diritti, esigono crediti. Sfruttano gli inferiori, avendo l'aria di proteggergli; adescano i superiori, mostrando di servirli; d'ogni cosa fanno lor prò. La loro

(1) La formola della volontà capricciosa è: « sic volo sic jubeo, stat pro ratione voluntas ».

formola c'è, benchè non siano tanto sciocchi da usarne apertamente ed è: « Ognuno per sè, Dio per tutti ».

Se ora questo spirito di attività lo si mette, sia pure per ambizione, a servizio d'un gruppo d'uomini, d'un ente qualsiasi, d'una provincia o d'un collegio, e persino d'uno stato intero, può tornare di grande utilità sociale. E se l'ambizione non si riduce, come nei più, a cogliere con abilità tutte le occasioni di comparire in pubblico o di far parlare di sè, o non si risolve soltanto nei soliti esercizii verbali e mira ad altro che a mietere titoli ed onori; se infine non è volta a subordinare i pubblici ai privati interessi (come sì spesso pur troppo avviene!), ma si mantiene sulla giusta linea, può anche darsi che si attui per questa via la massima opposta a quella che già ci è sfuggita dalla penna, la massima cioè della solidarietà più stretta: « uno per tutti e tutti per uno ».

Ma nell'Egoismo, nel Particolarismo, nello stesso Altruismo più o meno sincero e genuino, quanta varietà ancora di tipi, a seconda del fine, a volta a volta, prescelto, e della natura dei mezzi impiegati a raggiungere il fine! V'ha chi risoluto a perseguire un fine, è indeciso nei mezzi; e chi, scelto il fine razionalmente, lascia poi che i mezzi glie li fornisca il caso o l'occasione. Il fine può essere sensuale e razionali i mezzi; razionale la mèta, e voluttuosa la via. Il criterio di valutazione varia: gli uni altro non hanno in mente che la utilità economica e non si lasciano guidare che dalla prudenza più gretta. E la loro massima è la vera espressione dell'utilitarismo bottegaio o d'una prudenza da causidico.

Sia che giudichino, non richiesti, i fatti altrui, o sia che porgano d'autorità un loro prezioso consiglio (tutto è prezioso per loro!), ogni poco escon fuori a dire: « non conviene ». Questo è il loro modo di scandolezzarsi, quando vedono che altri ha potuto o può fare ciò che non gli tornava o non gli torna in conto. Non hanno altra coscienza, altri principii, altri criterii di giudizio. Governerebbero il mondo con la « convenienza », che può essere più o meno strettamente economica e può talora estendersi sino al campo propriamente morale.

Altri — pur sempre appartenendo alle varie diramazioni

dell'egoismo sino all'altruismo più o meno genuino — sono schiavi della forma legale. Non tanto il concetto astratto dell'equità e della giustizia, quanto proprio il gretto, formalismo legale presiede ad ogni loro pensiero ed ogni giudizio. Ti assordano, nei loro discorsi, riferendosi ad altri, con una lunga enumerazione di precauzioni da prendere, di doveri da compiere, e sono doveri formali. La loro coscienza è *legale*. La loro massima è il codice; la loro condotta una procedura. La loro sottigliezza vi sbalordisce, i loro pareri vi confondono, i loro giudizii vi indignano, ma essi proseguono imperturbabili ed imperturbati. La « forma » è la loro preoccupazione costante.

Altri ancora sono ossequienti al costume, all'uso, alla moda. « Non usa » è la loro massima; e quando hanno potuto dimostrare che una cosa non usa, credono d'averla realmente colpita della massima riprovazione. E non sono capaci davvero di altro criterio di giudizio; la loro coscienza è quella pettegola collettiva. Il loro criterio: il senso comune, talora molto comune; la loro dottrina: l'assenza d'ogni dottrina.

V'ha chi ha sempre in bocca l'onore, la riputazione. Ma che cosa diventi il punto d'onore, così vicino al puntiglio, che cosa sia la riputazione per certuni, lo sa bene il lettore. V'è chi fa consistere il proprio onore e la propria riputazione nel non ceder mai, nel non darla vinta a nessuno, nel vendicare le offese, colpire gli avversarii, e colmare di benefizii gli adepti; e, nel giudicare gli atti altrui, nel parlare dei proprii, fuori e in casa, con sè stesso e con la prole, non ha altro criterio educativo che l'orgoglio di casta, la boria di famiglia, il grado, la condizione, la posizione sociale cui è arrivato. La formola dell'orgoglio: « Ti pare che *io*, che *noi* possiamo agire così? » (1).

Ad ogni modo, la correttezza sia pure ispirata a motivi economici (per non andare incontro a spese) o legali (per non

---

(1) « Je ne ferai pas cela parce que cela serait indigne de moi » est la formule de l'orgueil. « Je ne ferai pas cette action parce qu'elle est indigne de l'*homme* » est la formule de la vertu. (Dove però bisogna accordarsi su ciò che si deve intendere per « homme »).

*Ernest Naville* — Le libre arbitre. Paris, Alcan, 1898, pag. 43.

mettersi eventualmente dalla parte del torto) o senz'altro per ossequio all'uso (timidità o pudore) o persino per orgoglio di casta o di grado sociale, è sempre correttezza. Dice in qualche luogo E. Kant, il quale pure non è tenero per le inclinazioni umane, che esse tuttavia non sono in sè cattive e perciò perfino da quelle men buone si possono derivare effetti buoni. Una vita esteriormente corretta può avere la sua utilità; inoltre sui motivi interessati, amorali, d'una condotta si possono sempre innestare i motivi morali veri. Le virtù economiche del risparmio e dell'ordine possono servire da base a quelle di un « ordine » superiore; la prudenza può anche essere ispirata non solo da pusillanimità, ma da rispetto al diritto del prossimo, da nativo senso di giustizia; si può essere ossequente al costume, come ad una parziale manifestazione della legge, quasi direi « cristallizzata negli usi »; e dall'orgoglio di casta o dall' esagerato senso dell' onore familiare si possono ricavare motivi di ravvedimento, di vigilanza su di sè stessi, nella tema di dare scandalo altrui. (Noblesse oblige).

L'avere, comunque, una massima: s'intende l'averla, non sulle labbra, nel cuore; il prenderla a guida nelle proprie azioni, il vivere secondo quella è già indizio di vera nobiltà d'animo ed è arra di una condotta, almeno formalmente, buona. Forse per questo le famiglie più antiche hanno un blasone con un motto. Ma per quanto abbia sfogliato il libro del Gelli (1), non vi ho trovato nulla di seriamente confortante. Gli è che la preoccupazione dei più nella vita non è punto di vivere moralmente: quanti che si vergognerebbero d'esser presi per isciocchi non si darebbero un pensiero al mondo di passar per cattivi. Della confessione religiosa, nessuno o quasi nessuno, fa alcun caso. « Cristiano » ad es. vorrebbe dire: tenuto a perdonare le offese. Ma sappiamo bene come le perdonano d'ordinario quelli stessi che per i primi dovrebbero darne l'esempio! « Non fare agli altri ecc.... » dice il precetto; ma, ahimè! troppi fra i più sinceri ti rispondono: « Se

(1) *Jacopo Gelli* — Motti, divise, imprese. Milano, Hoepli, 1914.

non lo facciamo noi agli altri, gli altri lo faranno a noi! » oppure: « Chi si fa pecora, il lupo se lo mangia ». Ond'è che della confessione religiosa o della professione di fede morale e civile, non resta che un'etichetta esteriore, simile a quella che fa bella mostra di sè su certe bottiglie bene allineate in sugli scaffali delle botteghe, ma che non impegna per nulla sulla effettiva qualità del contenuto.

Perciò le massime correnti corrono anche troppo e si mutano con la facilità con cui ci si muta di camicia. Si mutano, se ben si osserva, nel corso stesso d'una medesima conversazione; v'ha anzi chi parla per proverbi. Ricordo, a questo proposito, una Novella del Cervantes, dove un matto, il dottore Vetriera, ne infilza l'un dopo l'altro a centinaia: e si sa come i proverbii son contradditorii; ciò solo può dare un'idea dell'elasticità di talune coscienze! (1).

Ma gli è che non sempre le massime servono davvero di guida nell'azione e precedono la condotta. Questo è anzi un caso in realtà assai più raro che non si creda. Più spesso la massima interviene, per riassumere tutta una linea di condotta, anzichè per ispirarla; ha un valore storico, retrospettivo, serve di conclusione, anzichè di prefazione. Sono per lo più le massime spicciole dell'esperienza comune; antiche, la più parte, di secoli; talune portano ancora la loro veste latina; l'adagio, la sentenza, il proverbio che fa al caso tuo e ti fiorisce spontaneo sul labbro, sia come determinante o sia come scusante della condotta che descrivi.

In questo comune uso di dettami e di regole siamo tutti un po' eclettici; mescolando volentieri i precetti tecnici, coi « memento » morali; sentenze di poeti e prosatori, cari a coloro che hanno un buon fondamento di studi classici; citazioni tratte dalla letteratura moderna, anche la più scapigliata; massime giuridiche, apoftegmi filosofici... versetti dell'antico e del nuovo testamento. Nei paesi protestanti, ove più si legge la Bibbia, non c'è chi non te ne sappia snocciolare dieci o dodici in un momento.

---

(2) Les esprits faux changent souvent de maximes. (Vauvenargnes).

III.

E nessuno s'è mai curato di domandarsi: Qual'è il mio motto? la mia massima? e come mi ci uniformo io nello svolgimento della mia vita?

Noi sappiamo per solito molto bene applicare le massime al caso altrui; rare volte le applichiamo a noi, con vero scrupolo; e quando le applichiamo, non lo facciamo quasi mai senza mille eccezioni e differenze in nostro favore. Cosicchè d'una massima buona, ne facciamo una cattiva, a furia di restrizioni e di contorcimenti. Mentre poi spesso a giustificazione del nostro operato ci vagliamo volentieri di una regola universale, che interpretiamo a rovescio, facendone appunto la scusa universale: « Fanno tutti così! ».

Avviene, nell'applicazione delle massime, quello che accade, strano, nella proposta di nuove tasse. Ognuno propone volentieri di tassare senza pietà la rendita cui sa di non potere giungere mai o i cespiti che non ha. Durante la Rivoluzione francese, nella famosa abolizione dei privilegi, la notte del 4 agosto 1789, si svolse, ad es., questa scena:

« Il visconte di Noailles, il quale aveva proposto la soppres-
« sione senza indennità di alcuni diritti feudali e la riscatta-
« bilità degli altri, era — come i maligni non mancarono di
« far osservare — un cadetto senza proprietà e senza diritti
« feudali. Il vescovo di Chàrtres, che aveva provocata l'abo-
« lizione del monopolio di caccia, non andava a caccia. E del
« duca dello Châtelet, il quale aveva chiesto la riscattabilità
« della decima ecclesiastica, si raccontava che ascoltando il
« discorso antivenatorio del vescovo di Chàrtres, avesse detto
« ridendo ai vicini: Lui ci porta via la caccia; e io gli to-
« glierò le decime » (1).

Lo stesso accade nell'applicazione dei giudizii e delle massime. State certi; chi getta l'anatema su un genere di colpe,

---

(1) Cfr. *G. Salvemini* — La Rivoluzione francese 1788 - 1792, 2ª ediz. Milano, 1907, pag. 181-82.

nasconde gelosamente quello, sul quale potrebbe assai più opportunamente far cadere tutto il rigore delle sue invettive; per non colpire sè stesso. Non ha pietà pei ladri con iscasso chi non froda per solito che il dazio o la dogana, o chi non ruba che la riputazione e l'onore delle persone; è feroce coi donnaiuoli fortunati chi non può annoverare che dei fiaschi od è un vile degenerato; stigmatizza la violenza dell'omicida chi non uccide se non a colpi di spillo, divertendosi a torturare moralmente il suo prossimo.

Gli uomini si scandalizzano volentieri gli uni delle colpe degli altri; e, sia detto senza alcuna malignità, non solo perchè degli altri; ma proprio perchè d'ordinario le colpe altrui non sono le consuete nostre. Giacchè gli uomini non si assomigliano tutti, anzi non ve ne sono due, a rigor di termini, che si assomiglino perfettamente. Come infatti nelle qualità dell'ingegno, siamo così disposti a disprezzare i pregi che più ci fanno difetto, talchè l'uomo ineloquente tratta, con degnazione, di « retorica » ogni grazia ed eleganza di forma, e l'ignorante volentieri fa dell'ironia sull' « erudizione in voga », e viceversa poi l'erudito qualifica per chiacchiere i ragionari di cui non è in grado di afferrare l'importanza; — così avviene parimenti in morale, che cioè l'uomo frigido condanni con maggiore accanimento le colpe d'amore, e l'uomo generoso, perchè sensuale e affettuoso, fulmini e stigmatizzi gli intrighi dell'avarizia.

Ma succede ancora che quanti arano nello stesso campo vedano molto volentieri le marachelle che si commettono nei compartimenti vicini, senza badare menomamente al proprio. Si osservi ad es. quello che accade nel campo della morale sessuale. Ognuno risolve il problema per suo conto, senza rinunciare alla critica ed alla censura dei costumi altrui. L'ideale sarebbe che ognuno giungesse puro al matrimonio e si serbasse poi fedele sino alla morte alla compagna della sua vita. Ma quanti possono porgere un simile « exemplar vitae »? Non sia perciò discaro al lettore che gli facciamo penetrare lo sguardo fin dove, anche senza troppa esperienza, si possono però facilmente indovinare i motivi segreti delle coscienze. Il

problema è del resto dei più ardui e dei più gravi in morale. Quanti, o per condizioni speciali di educazione o per naturale timidità, anzi talora vera viltà d'animo, non hanno il coraggio d'affrontarlo! E non avendo la virtù di mantenersi puri, si scusano forse col dire a sè stessi: « Almeno non fo del male che a me »! nel che sta un implicito disprezzo e una non lieve condanna per quelli che hanno risolto il problema diversamente. Disprezzo e condanna, che del resto questi altri rendono loro ad usura; parendo loro che « almeno essi sono dalla parte della natura! » Ma quanta varietà tra questi altri! Gli uni, non temendo di abbrutirsi, cercano il fatto loro in una bassa sfera che sarà legale, ma dove, lungi dal cogliere i dolci fiori del sentimento, si mietono per solito ben altri frutti. E costoro non risparmiano le lor censure a quelli, che, avidi di soddisfazioni di amor proprio, si intrufolano nelle famiglie, portandovi la sventura e il disonore. « Almeno » possono dire di sè stessi « noi siamo nella legalità ». Quegli altri poi si suddividono in più categorie, a seconda del « genere » che coltivano, che può andare dagli amori ancillari fino alla società delle marchese. E ogni categoria troverà i suoi buoni argomenti per giustificare la propria scelta e disprezzare l'altrui. « Almeno non mi comprometto guari » diranno gli uni, « ma io almeno non mi abbasso, anzi mi elevo » penseranno gli altri.

Non è raro, nelle confidenze che si fanno tra di loro i giovani, che l'ascoltatore, pur perchè ascoltatore, si senta la velleità di fare il moralista; giacchè la coscienza non è mai così desta come quando si tratta di criticare l'operato altrui. Ma se mai osa avventurare un dubbio di scorrettezza, una mezza censura morale, si sente subito rispondere: « Ah non fanno tutti così? Già, se non fosse toccata a me, toccava a un'altro! » come se questa fosse davvero una scusa! La formola universale e necessaria, come si vede, applicata a rovescio. Non già il prefiggersi di fare ciò che « tutti dovrebbero fare in un caso simile », ciò « che potrebbe diventare una legge universale della natura », ma il fare per l'appunto « ciò che tutti fanno ». Lo stessissimo ragionamento che formolano quanti tentano frodare o frodano qualche pubblica amministrazione:

« Sarebbe da stupido il non farlo! » Taluni si fanno forti di una restrizione qualsiasi: « Non è mica una donna maritata! » oppure: « Non sono mica il primo! » o ancora: « E' maggiorenne, bada! » e simili. Pronti sempre a scandolezzarsi, quando si presenta un caso che non è il loro, quando apprendano da altri violati i doveri dell'ospitalità o lese le sante leggi dell'amicizia; pronti allora a inalberarsi e citar la legge, e, se non c'è, a crearla: « Le amanti degli amici si rispettano, oh diavolo! »

Così, in una società in cui ognuno trae l'acqua al suo molino; in cui gli scrupoli sono solitamente derisi; ed è malamente rispettato il codice, alla lontana; e ognuno cerca di farla franca, tentando solo di evitare le conseguenze più noiose o più gravose dei proprii atti; in una società, dico, in cui gli esempi di rettitudine sono per l'ordinario discussi, criticati, sgretolati; e moltiplicati, all'incontro, all'infinito i casi, la cui testimonianza può « confortare » il libertino nella via intrapresa; in una società simile, d'un tratto ti puoi trovare dinanzi una restrizione, una regola, un principio? Non ci si può vedere un'originale conferma del detto di Cicerone che anche tra i furfanti è possibile un'imitazione, una sorta di parodia della morale? (1).

---

(1) Eccone, a prova, le parole con cui Restif de la Bretonne termina il suo racconto « Monsieur Nicolas ou le coeur humain dévoilé », il quale non consiste in altro che in una lunga e non sempre divertente enumerazione delle sue avventure amorose, che non sono in verità troppo varie, e che, oltre ad essere monotone, sono d'ordinario triviali. Giunto al termine della sua scandalosa fatica, egli — come il lettore vedrà — tenta di giustificarsi al solito modo, consolandosi di essere men basso e men tristo di altri:

« J'ai écrit librement, comme Rabelais, Francion, Montaigne, mes simi-
« laires; j'ai écrit sans licence, comme on n'a écrit, depuis eux, a cause des
« plates censeurs. Mais n'ayant pas l'âme corrumpue » — (nessuno, come si vede, crede mai d' avere l'anima corrotta) — « comme l'auteur d'*Aline* (il famigerato Marchese de Sades), je peins l' amour, et jamais la dé-
« bauche, encore moins la cruauté. C'est que l'amour, même d'echappée,
« comme celui qui donna l' existence à Virginie, à Sara, à Daelie » (sue presunte figliuole), « fut toujours en moi une vertu (!); jamais je n'ai profané
« la femme que j'ai possédée... J'ai toujours honoré celle que j'ai rendue

Il fatto, consolante in sè stesso, è che la nostra coscienza non si ottenebra mai del tutto; e per quanto possiamo averne attutito in noi il potere, quando non siamo tratti dalla passione o dall'interesse a sragionare, (come ad es. quando si tratta degli altri), un barlume di verità e di bontà brilla tra le tenebre dell'errore e dell'indifferenza alla colpa.

La stessa analisi, comunque frettolosa e imperfetta, che abbiamo fatta nel campo della morale sessuale, si può ripetere con frutto, in materia di rispetto alla proprietà. Molti, troppi sono coloro che altamente si meraviglierebbero di veder messa in dubbio la loro onestà, dacchè in realtà non si approprierebbero indegnamente pur di un soldo del prossimo; ma non si fanno scrupolo di frodare il dazio o la dogana ad es., di ottenere indebitamente l'ingresso gratuito ad una festa o ad un' esposizione, di viaggiare in ferrovia con una riduzione di prezzo cui non hanno veramente diritto, ecc. ecc. Quasi ognuno considera la proprietà comune come roba di nessuno e quasi nessuno si dà un pensiero al mondo di truffare l'erario. La caccia agli onori è poi tanto feroce, anche perchè ogni uomo più svelto vi spera in copia maggiore o minore i beneficî e i vantaggi diretti o indiretti per sè e per la famiglia; aderenze e favori d'ogni genere, appoggi e raccomandazioni, considerazione e omaggi, facilitazioni in ogni cosa. Poco alla volta, in certi pubblici uffici si fa strada il falso concetto che il modesto sconosciuto che si presenta per ottenere un certificato o un documento qualsiasi non è che un volgare seccatore; ed è perciò abbandonato, senza difesa, alla corruzione degli uscieri, agli sgarbi ed alla mala voglia degli impiegati; mentre il cavaliere *x* e il commendatore *y* sono riveriti e rispettati, e serviti in un baleno.

Ma ad ogni modo anche in quest' altro campo, come in ogni sfera dell'azione morale, a nessuno passa mai per la

---

« mère ; et si j'ai blasphémé Agnèse Lebigue (sua moglie), c'est qu'elle « a blasphémé l'amour, la première, en 1770 ». (In questo modo si ha sempre ragione). « Pourquoi vivons-nous dans un siècle, et avec de tels « hommes, qu'on puisse, qu'on doive se faire un mérite d'être, non pas « tendre, mais humain avec les femmes ? ».

mente di mancare di principii: ognuno può sempre trovare chi è più audace di lui, chi ha meno scrupoli ancora e consolarsi perciò d'aver serbata la fede e d'essersi mantenuto su la buona via.

Tuttavia codesta morale spicciola, codesta pseudo - morale relativa, ristretta, anche con le sue imperfette induzioni e con le sue fallacie, è tutt'altro che da disprezzare. Meglio anzi di una dottrina più rigorosamente logica e più rigida, ma di una aridità e di una secchezza tali che non può aver presa sul cuore ordinario degli uomini, può in certi casi riuscire efficace. Gli uomini, diceva il Machiavelli, afferrano meglio i particolari che l'universale; e nei particolari può loro rivelarsi l'universale. Codesta morale meno alta, ha, perciò solo che è meno alta, più facile presa su di noi, ci è più vicina, parla un linguaggio che trova un più facile addentellato con le consuete nostre idee e sensazioni, un linguaggio meno astratto, meno formale, meno vuoto!

E' raro, dico, trovare chi non possa dar saggio almeno di codesta morale inferiore; chi non abbia, in materia sessuale ad es. o di rispetto alla proprietà, certe sue massime ristrette, relative, contingenti, financo interessate, che a dir vero rappresentano più che un precetto etico, un calcolo prudenziale, ma che pur talora si elevano, loro malgrado, all'altezza misteriosa d'una legge superiore. Poichè infatti dal rispetto di questa o quella forma di proprietà, dal rispetto di questa o quella categoria di donne, si può innalzarci al rispetto *della* proprietà e *della* donna.

Ma il pericolo d'una morale contingente gli è che troppo facilmente la si muta. Ognuno crede in buona fede di porre una restrizione, secondo la quale giudica severamente gli altri ed assolve facilmente se stesso; salvo poi, quand'è il caso, a mutar di teoria per meglio acconciarla alla pratica nova. Giacchè, quando non si ha una norma fissa e costante, diventa molto facile il trovare, nella pieghevolezza medesima del nostro agile spirito, una scusante al nostro operato.

Che cos'è poi in fondo la voce della coscienza? può esserci una *voce* che non si esprima in parole? e pur troppo, se così

è, le parole sono per loro natura suscettibili di essere dimenticate, interamente o in parte, alterate o spostate, sì da mutare perfettamente, a volta a volta, di significato. Soltanto il tono con cui vengono pronunciate le trasforma e le muta radicalmente! E' quello che avviene in ognuno di noi, se non si sta bene attenti: che i nostri cosiddetti principii si trasformano e sfumano. Dato il nostro peculiare spirito di indagine e la caratteristica originalità della nostra natura d'Italiani, non sono poi tante le formole che reggano durevolmente alla critica! Se almeno questa critica è schietta e sincera, originale e disinteressata, ne può venire allora l'inestimabile vantaggio che la nostra coscienza non si irrigidisca, così in arte come in morale, in formole viete e, per avventura, non più rispondenti ai bisogni attuali; che nulla di pedantesco, di farisaico, di settario trovi sede in noi; che il nostro spirito si mantenga aperto ad ogni più nobile ispirazione e l'animo suscettibile di educarsi indefinitamente. Nè sono a tutta prima calcolabili tutti i vantaggi pratici di una simile disposizione di spirito che ci permette di cogliere, come l'ape, il miele da ogni fiore. Ma se la critica è all'incontro passionale, soggettiva ed interessata, non si può dire, o si può dire troppo sicuramente, dove siamo destinati a finire: alla perdita completa della personalità o della libertà individuale, che fa lo stesso; in piena balìa delle nostre inclinazioni men buone o delle nostre passioni; che faranno di noi un vero giocattolo, colla scomparsa di ogni severa dignità interiore. Potremo mantenerci ancora esteriormente gravi, serii, ammodo, secondo le regole del Galateo o secondo le prescrizioni del Codice, ma sentiremo bene il nostro interno nullismo morale, ben sapendo che non aderiamo più in fondo a nessuna massima; vere banderuole in balìa del vento dell'opinione.

In verità, la voce della coscienza può anche farsi udire senza che si enunci in una formola grammaticalmente determinata. Può essere avvertita — checchè ne dicano gli avversarî — come un semplice sentimento, come un'attrazione o come una ripugnanza, più o meno forti, le quali presuppongono, è vero, una disposizione, una direzione che ci fu un giorno impressa, o consapevolmente, con l'insegnamento dog-

matico e ciò vuol dire ancora con una formola più o meno esplicita, od anche inconsapevolmente, con l'eredità organica, con l'educazione dell'esempio, delle tradizioni, dell'ambiente familiare o di casta o professionale; sviluppata, comunque, in noi da un seme gettato a caso e caduto per avventura in terreno fecondo. Per questa via si può anzi spiegare l'apparente incoerenza di condotta di chi si fa talora in teoria paladino delle dottrine più spregiudicate e in pratica si comporta come ogni buon borghese.

Ma anche per la via del sentimento noi siamo soggetti ad errare, non meno che per quella della ragione. Poichè anche i sentimenti nostri, ossia le nostre disposizioni a sentire più agevolmente questo o quell'impulso, subiscono le suggestioni dell'esterno ambiente o delle interne modificazioni del nostro personale interesse. Onde altri popoli, più rigidi di noi e più frigidi, e sopratutto più semplicisti di quanto non siamo noi, possono più facilmente mantenere le loro formole intatte e i loro sentimenti costanti, e danno talora prova esteriore d'una condotta più coerente, salvo, come ho detto, il pericolo, per essere o parere coerenti, di confondere la lettera con lo spirito e di cadere nell'ipocrisia. Da noi, una delle cause che più contribuiscono a indebolire la saldezza delle convinzioni, — come del resto a trattenerci da molte esagerazioni e fanatismi — è il nostro caratteristico senso del comico. Noi, un po' come i Francesi, ridiamo volentieri e di tutto, anche talora di ciò di cui non dovremmo ridere. Ora da una parte, l'ho detto, la paura del ridicolo ci trattiene dall'esagerazione che è poi semplificazione; ma la semplificazione rende possibile appunto la cristallizzazione del pensiero in tipi ideali, da cui si possono trarre forse effetti immediati e sicuri, che offendono però il più delle volte la verità e quel nostro nativo senso della limitazione e della misura che ci fa così guardinghi nell'accettare i dogmi belli e fatti. Dall'altra, la paura del ridicolo ci fa scettici e diffidenti, inaridendo talora la sorgente dell'entusiasmo.

Un'altra indagabile causa di decadenza morale è il culto stesso che professiamo all'ingegno ed all' abilità. Noi perdoniamo volentieri all' ingegno. Molte volte vi sarà accaduto

di udire un giudizio di questo genere: « Che imbecille! almeno l'avesse saputa fare! » *Saperla fare!* ecco che anche questa può diventare, pei furbi, una massima della condotta!

IV.

« Non giudicate, se non volete essere giudicati! ». Data infatti l' apparente dignità delle massime che son mostrate alla gente come un'etichetta esteriore, e l'incertezza paurosa dei principii veri che regolano la condotta interiore; atteso che ciò che dà valore all' atto non è che l'intenzione spesso riposta ed imperscrutabile, diventa ben difficile il giudicare gli atti umani! sarebbe infatti più prudente astenersene e lasciare, che, quando è il caso, facciano il lor mestiere i giudici di professione, se pure lo sanno fare. Ma gli uomini sono così fatti che tutti sono medici, educatori, statisti e strateghi, e tutti sono giudici, fuor di luogo. La colpa di taluni audaci è solo quella di aver osato « èpater le bourgeois », come la virtù di certa gente non è che una specifica insensibilità. Poichè in pratica, più assai che le formole, le inclinazioni individuali determinano la condotta. Non tutti gli uomini sono corruttibili alla stessa guisa. C'è chi è insensibile alla lusinga di due begli occhi e cede alla vanità, e perde il dominio di sè, non appena si senta elogiare. C'è chi ha sensi e non ha ambizione. C'è chi — povero o ricco che sia — si lascia abbarbagliare dal denaro; e chi, avendone o non avendone bisogno, vi è indifferente affatto. C'è chi si lascia sedurre per le sue stesse qualità migliori: il cuore, la nativa bontà, che lo fanno credulo, tenero, inchinevole all' indulgenza, pronto a soccorrere il prossimo senza alle volte pensare che il bene del postulante non è sempre quello della società.

Esser buoni! è più presto detto che fatto. Sapete voi che cosa vuol dire essere veramente buoni? Noi confondiamo la bontà con la condiscendenza, con la dolcezza, l' affabilità, la arrendevolezza; diciam buono chi non deve mai, per sua fortuna, contrariarci; buono persino chi lusinga i nostri di-

fetti e incoraggia le nostre debolezze; buono chi soddisfa le nostre esigenze, chi si fa eco al nostro « io ». Ma buono vuol dir virtuoso, e virtuoso è colui soltanto che obbedisce alla legge.

Ora le formole correnti della condotta sono dunque più, ma non già perchè debbano essere più. Se pure scartiamo risolutamente le massime immorali, di cui abbiamo dato qualche esempio: la massima dell'egoismo edonistico od utilitario, la massima della politica prudenza, la massima dell'orgoglio personale, di famiglia, o di casta, la massima dei furbi, ecc.,... restano quelle che si avvicinano alquanto all'ideale etico. Di queste, le une sono ancora massime particolari, staccate, casuali, fortuite: imperfette generalizzazioni che potranno domani trovare il loro posto in un sistema: di rado opera della individuale riflessione, più spesso avanzo della tradizione secolare o frutto dell'anonima opinion corrente; sentenze e precetti che si possono raccogliere sulle bocche di tutti, accettati senza critica da una religione o da un'autorità qualsiasi, morta o vivente. Le altre, che rappresentano un gradino più alto, fanno capo o dovrebbero tutte far capo ad una regola prima — da cui derivano e si possono desumere più o meno logicamente — e sono infatti, come le avrebbe dette il Rosmini, regole seconde.

Ma quanta è la difficoltà di trovar quella regola prima, e, quando si crede di averla trovata, di potersene durevolmente appagare! Se — lasciate da parte quelle idiosincrasie particolari che danno luogo a tutta una fioritura di massime stravaganti — si giunga a prendere in considerazione le sole regole che possano vantare i dovuti caratteri di oggettività e di universalità, si scopre allora che esse per lo più sono tali che o non dicon più nulla, tanto sono generiche; o, se dicono ancora qualche cosa, han bisogno di molte correzioni e integrazioni per attingere la voluta universalità, e con amorosa cautela devono essere interpretate, perchè non possano venir fraintese!

La formola della simpatia e della pietà, ad es., così umana e così dolce al cuore di tutti i buoni, ti si rivela subito imperfetta, se solamente pensi al « medico pietoso » che fa

la « piaga verminosa » dell' adagio toscano; se l' applichi al giudice che per pietà dell'uccisore non fa giustizia dell'uccisione ; o non tieni presente che la simpatia è buona nelle sole cose buone, e che il non fare ad altri ciò che non si vorrebbe fatto a sè, e viceversa il fare ad altri ciò che si vorrebbe fatto a sè, sta bene, sì, ma entro i limiti di ciò che è lecito ed onesto. Che se altri non denuncia il reo per non essere a sua volta denunciato ; tace o altera la verità, perchè non gli piacerebbe d'essere sconfessato ; offre la sua complicità per avere l' altrui, o serve ai vizii altrui, desiderando che altri serva ai suoi proprii ;. . . evidentemente non interpreta a dovere l'amorosa legge della simpatia !

E' forse destino dell'uman genere, che anche in morale, come del resto in arte, in filosofia teoretica, in religione, non si appaghi mai durevolmente di alcuna formola, acciocchè possa progredire col miraggio, sia pur lontano, d'una verità più alta e più bella; e acciocchè il suo concetto del bene si venga sempre più allargando e approfondendo in modo da guadagnare un'estensione e ad un tempo una comprensione sempre maggiori ? (1)

(1) Qualcuno ci potrebbe dire : la massima perfetta c'è ; eccola : « Fa quel che devi ; avvenga che può ». Ma questa, al pari di quella della simpatia, è una massima puramente formale. E come chi ci suggerisce la simpatia, non ci dice ad es. se son meritevoli di simpatia la donna adultera e l' amante suo al pari del marito ingannato ; così chi ci raccomanda il dovere senz'altro, non ci fornisce poi l'elenco dei nostri doveri. E nell'un caso come nell'altro, altri potrà errare nell'applicazione. Non è raro di sentir interpretare il « fa quel che devi » in un senso inumano, egoistico o per lo meno particolaristico. — Notevole ad ogni modo l' antitesi che qui si pone tra il puro dovere e la considerazione delle conseguenze del nostro operato. E se il disinteressarsi da queste vuol dire non darsi pensiero dei danni proprii o altrui, quando in entrambi i casi si tratti di danno di coloro che contrastano al dovere cioè al trionfo della buona causa, allora sta bene. Si può aggiungere : « Pereat mundus sed fiat justitia ! » Ma non sempre ci possiamo giustamente astenere dalla considerazione delle conseguenze, dei danni — fisici e morali — del nostro operato, se ad es. questi danni sono per l'appunto destinati a colpire altrui ingiustamente. Anzi talora appunto la considerazione delle conseguenze che dal nostro atto possono derivare ci indica la via da percorrere, il dovere da compiere, il bene obbligatorio da attuare.

Forse, come già ho detto, questa legge suprema non si può esprimere in parole; appunto perchè il linguaggio nostro, relativo e finito, non può afferrare l' infinito e l' assoluto: nè può essere espressa come pura forma, giacchè questa non può essere che la forma di un contenuto. Certo, pare a me, la moralità, non si può risolvere, senz' altro, nella pura razionalità. La morale, come l' arte, come la fede, come la scienza, è il frutto di tutta l' anima umana, che si vale in ognuno di codesti suoi varii intenti, di tutte le potenze di cui dispone: nè la fantasia è di esclusivo uso dell' arte, nè la riflessione della scienza, nè il giudizio valutativo della morale. Lo spirito umano è uno sempre in tutte sue operazioni ed è identico a sè, a qualsiasi oggetto si volga. Ed è capace di atteggiamenti innumerevoli, di attitudini e di compiti differentissimi, ai quali la vecchia psicologia ha preposto altrettante facoltà, di cui vano sarebbe il credere di potere esaurire mai l'enumerazione. I filosofi si sono accaniti a distinguere e a suddistinguere, credendo ognuno di aver messo il dito sull'organo fondamentale, quando esso non era che un momento più o meno passeggero della funzione. La coscienza morale è qualcosa di più semplice e nello stesso tempo di più complicato delle descrizioni e delle analisi dei moralisti. Essa è tutto lo spirito, inteso al Bene. (Cfr. il Saggio X).

La legge è la legge del Bene: il quale è la sola cosa che si può, che si deve, che si fa amare. Ora il Bene ha certo la sua logica: come del resto l'ha il Bello. E lo spirito ragionante ci insegnerà che non può esser morale che la coerenza, lo accordo, dell' uomo con sè stesso, poichè ogni volta che la coscienza si sente a disagio, quando cioè i rapporti stessi esterni delle cose sono o diventano tali che le varie volontà o esigenze o propensioni finiscono con elidersi e distruggersi a vicenda; o dove si annienta la libertà stessa del volere, la libertà condizione prima della moralità (1), dove lo spirito giunga alla negazione di se stesso e delle sue più alte ma-

(1) Cfr. a questo proposito la citazione di un passo del Labriola nelle prime pagine dell'Appendice: Sulle osservazioni del Gentile intorno alla Etica rosminiana.

nifestazioni, la logica stessa ci fa palese l'errore, la confusione, il disordine.

Ma il Bene non è già tutto opera di riflessione e di ragione; è anche divino istinto di natura e nobile impulso del cuore. Solo ci potrà perciò infiammare di santo entusiasmo quell'Amor del Bene che è già un Bene per sè stesso e per raggiungere il quale lo spirito deve elevarsi sino allo spirito universale. Se anco questa superiore anzi suprema legge di bontà non esistesse fuor che nella nostra esaltazione soggettiva, il fatto che le coscienze umane possono fecondarsi di quest' Idea, la fa essere, ed è certo la più nobile creazione cui l'umanità possa innalzarsi. L'amore, là dove non sempre arriva il tardo calcolo della ragione, ci additerà la materia dell'azione; materia costituita da bisogni da appagare, di miserie da sollevare o almeno da evitare premurosamente. I bisogni non son già tutti da soddisfare indistintamente; perchè, subordinandosi gli uni agli altri, avviene per l'appunto che gli uni appaiano in opposizione e in contraddizione cogli altri, e li uni agli altri inferiori; onde, sempre avendo in vista il bene finale, si viene palesando una reale gerarchia di bisogni, a seconda, avrebbe detto il Rosmini, della loro *entità*, e la conseguente superiorità ora di quelli dello spirito su quelli della materia, ed ora di quelli della collettività su quelli degli individui, ora di quelli che già si profilano nell'avvenire su quelli ormai superati nel passato; e la necessità fondamentale d'una distinzione tra i legittimi e gli illegittimi. L'amore ci suggerirà — anche senza formole — quali bisogni conviene appagare negli altri, come se fossero nostri, e quali ci sarà lecito soddisfare in noi, come se fossero d' altri (1).

(1) La raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu' un des deux et renonce à l'autre se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire. *Vauvenargues.*

## NOTA

Potrà forse parere utile di mettere sotto gli occhi del lettore alcune citazioni schopenaueriane sull' attuale nostro soggetto delle massime di condotta. Ho sotto gli occhi la traduzione del Palanga (Perugia, 1913) da cui trascrivo :

1. Da pag. 52: « I bruti non vivono che nel presente ; l'uomo vive « anche nel futuro e nel passato ; quelli si limitano a soddisfare il bisogno « del momento ; questi provvede con ingegnose disposizioni all' avvenire, « anche per il tempo in cui forse non vivrà più. I bruti s'abbandonano « in tutto all'impressione momentanea, lasciandosi dominare dal movente « intuitivo ; l' uomo si determina in virtù di concetti astratti all' infuori « del presente. Così eseguisce dei piani premeditati, ed opera secondo mas- « sime, senza tener conto delle circostanze dell' ambiente o delle impres- « sioni momentanee : può per es. prendere con la massima calma le oppor- « tune disposizioni riguardo alla sua morte ; può dissimulare fino a rendersi « impenetrabile, traendo seco il suo segreto fino alla tomba, ecc. ».

2. Da pag. 84-85 : Della ragione lo S. scrive : « . . . . . se prende « il sopravvento, ed ostacola col suo influsso deviatore l'azione intuitiva « e immediata dell'intelletto puro, la quale ci farebbbe trovare e seguire « la via più buona, allora arreca indecisione e può facilmente guastare « ogni cosa », e poco più sotto : « l'azione percorre la sua strada indi- « pendentemente, procedendo quasi sempre, non secondo principii astratti, « ma secondo massime tacite, la cui espressione è appunto tutto l'uomo ». « . . . Con questo non intendo negare che l' uso della ragione sia « necessario per la condotta virtuosa : affermo soltanto che la ragione non « è la sorgente della virtù ; la sua funzione è di natura puramente su- « bordinata, e non consiste che nel mantenere le risoluzioni prese, nel « tenere presenti le massime, ..... ecc. ».

3. Da pag. 125-126 : L'A. dopo aver sostenuto che l'uomo naturale dà sempre maggior valore all'oggetto di conoscenza immediata e intuitiva che non ai concetti astratti e alle cose di puro pensiero, e preferisce la conoscenza empirica alla conoscenza logica, esclama : « Ben altro è il « pensiero di chi vive più di parole che d'azioni, di chi ha contemplato i « libri e le carte più che non il mondo reale, di chi nel colmo di tale « degenerazione è divenuto pedante e schiavo della lettura ! ... L'assurda « opinione... spinse Kant ad affermare, in morale, che la volontà buona, « quella che innalza la sua voce immediatamente dopo la conoscenza dei

« fatti, e sprona l'uomo alla giustizia e al bene, non è che un vuoto « sentimento e un impeto momentaneo senza valore e senza merito ; e « a non riconoscere un valore morale alla condotta se non quando è re- « golata da massime astratte ».

4. Da pag. 133 : « in nostro potere abbiamo soltanto le massime della « nostra condotta, non i risultati, nè le circostanze esteriori... ».

5. Da pag. 134 : L'A. osserva che « come il teoretico trasporta la vita « nei concetti, il filosofo pratico trasporta i concetti nella vita ». E basterà : il lettore può vedere da sè dove queste citazioni confermano le asserzioni contenute nel precedente Saggio.

---

## VII.

## La Morale e la Politica.

### I.

Col Rosmini noi possiamo dire che il bene oggettivo è la materia della Morale, mentre il bene soggettivo è la materia della Eudemonologia. Riferiamo la cosa anzitutto all'Individuo.

Chi di altro non si curi che di procurare a sè solo, o a sè e ai suoi, il maggior bene possibile soggettivo, sia poi che concepisca un tal Bene come il Piacere o come l'Utile, come Piacere estetico o come Benessere comune, come Utile economico o come Utile in genere, è sempre in fondo un Egoista e la sua condotta non ha quindi nulla di morale. Anche se egli non soddisfaccia senz'altro a tutti i suoi bisogni o capricci e a quelli dei suoi, ma sottoponga sè e i suoi ad una regola, ad una disciplina, ad un determinato tenor di vita, poichè non ha altro in vista che il bene proprio o della sua famiglia e nello sfuggire le possibili sanzioni o pene, nell'evitare i possibili danni, non si eleva al concetto di un dovere che sia tale in sè e per sè e non solo subordinatamente ai propri particolari fini, poichè egli, operando, tutto riferisce a sè, potrà agire dal suo punto di veduta con perfetta razionalità e coerenza, ma non tiene perciò una condotta moralmente onesta.

Chi all'incontro, nell'atto di agire si fa scrupolo di non produrre alle volte altrui danno o dolore, chi, meglio ancora, si eleva alle idee di Bontà e di Giustizia che non vuole offen-

dere, chi intuisce una Legge superiore a lui, ai suoi interessi e voleri, legge, alla quale sente di dovere ottemperare anche in contrasto col proprio interesse, piacere e volere, è indubbiamente sulla via buona.

Osserviamo ancora che, se esiste o ha da esistere una Morale, chi segue la prima via può essere chiamato responsabile del suo errore, così rispetto a sè e ai suoi, come rispetto agli altri individui; sia in quanto appartengono alla sua stessa nazione o sia in quanto fan parte, senz'altro, dell' umanità. Giacchè è evidente che egli può fare il bene proprio e dei suoi, che possiamo considerare per ora come tutt'uno, senza far propriamente *male* altrui, ma facendo tuttavia *male*, solo per il fatto ch'egli non fa il bene che dovrebbe fare; e può evidentemente fare il bene suo e dei suoi, facendo per l'appunto il male altrui, sia pure sfuggendo a tutte le possibili sanzioni.

Riferiamo ora la cosa non più all'individuo, ma allo Stato. L'oggetto della Politica, come generalmente la si intende, non è che il Bene particolare (soggettivo) di un determinato stato. Il che non toglie che un determinato stato possa particolarmente elevarsi al concetto di una politica, che, se ben si osservi, vuol poi dire una condotta, più morale. Si possono per lo meno distinguere due diverse specie di politica nazionale, e le si possono far corrispondere alle due diverse sorta della politica personale: l'una sarebbe quella che più si allontana dall'ideale etico, l'altra quella che più gli si avvicina, e cioè, volendo fare almeno pro-forma una distinzione netta: l'una sarebbe la politica eudemonologica, l'altra la politica morale. Vedremo poi quale delle due si possa a buon diritto chiamare *la buona:* nello stesso modo come la prudenza personale può essere di due sorta: la prudenza del furbo il quale altro non fa che il suo proprio vantaggio, e la prudenza del galantuomo che evita, agendo, di far male altrui.

E se anche talora si possa verificare il caso di un raggruppamento di più potenze allo scopo di agire di comune accordo in un comune intento, la cosa non cessa d'essere vera; poichè quello che si è detto della politica nazionale si può ripetere della politica internazionale, o della politica cui esse si sotto-

pongono per i fini particolari a ciascuna o comuni a tutte le potenze del gruppo.

All'incontro adunque l'oggetto della Politica morale o della Morale politica o pubblica (in contrapposto a quella privata) così nelle relazioni fra lo stato e i cittadini, come nelle relazioni fra i varii stati, non può essere che il bene oggettivo, cioè l'attuazione di una Legge superiore a ciascun singolo stato o raggruppamento di stati, superiore all'umanità medesima.

Ora è possibile determinare quale possa mai essere codesta Legge che sia valida così per gli individui come per le nazioni? Io ho già spiegato più volte perchè non credo sia possibile formulare esattamente una tal Legge; credo però che come l'individuo può e deve sottoporvisi, ritrovandola nel proprio cuore, nel sentimento dell'amore universale, e nella propria ragione, nel concetto di un Bene che si distingue recisamente dall'ordinaria idea del bene particolare, così la stessa legge possa essere applicata nelle relazioni degli stati fra di loro e tra questi e i loro sudditi. Dirò di più che, nonostante tutte le apparenze contrarie, è stata sempre sinora applicata in una misura in verità non troppo diversa da quella in cui ha avuto tra gli individui e per gli individui la sua attuazione. Cosicchè se per l'individuo la vita è missione, come diceva il Mazzini, la Storia è alla sua volta missione pei popoli.

Continuiamo pazientemente l'esame delle molte analogie che corrono tra la vita degli individui e delle loro famiglie e la vita degli stati e delle nazioni. Non a caso si parla del *dominio* di sè e del *governo* della famiglia e non a caso queste parole si applicano promiscuamente ai casi personali e nell'uso famigliare come nell'amministrazione della cosa pubblica.

Il governo di sè può essere fermo quanto si vuole, prudente, astuto e forte, senza essere perciò moralmente buono: nè più nè meno che il contegno di un Governo, propriamente detto. Il governo della famiglia può essere mite o tirannico, senza che ciò abbia che vedere con l'intrinseca bontà dei suoi intenti e dei suoi risultati; nè più nè meno come un Governo, propriamente detto, può essere immorale, sia poi esso mite

o tirannico nelle forme. Che cosa fa dunque cattiva la politica o la condotta individuale; cattivo il governo di una famiglia o di un Paese? Il motivo, il principio che li regge.

L'egoista, che pure abbia un notevole impero su di sè, sia per godere da epicureo della maggior somma o della migliore scelta dei piaceri, sia per accumulare quelli che si chiamano beni nel linguaggio comune (per l'appunto egoistico), pone a sè una legge che è falsa poichè non è tutta la legge, non è anzi la legge. Di qui la sua deficienza, anzi la sua nullità morale. Lasciamo il caso dell'egoista perfetto che non ama veramente nessuno e nemmeno perciò la sua famiglia, che sottomette, come del resto l'universo, ai suoi voleri.

Consideriamo piuttosto il caso dell'egoista che estende il suo egoismo alla sua famiglia, che considera come viva parte di sè, che ama e predilige, che vorrebbe veder felice quanto sè stesso; e cui per conseguenza è capace talora di imporre, d'autorità, se occorre, o con una più o meno abile tattica politica, la sua concezione del mondo e della vita e la sua morale immorale. Si noti di passaggio la verità di ciò cui ho più volte accennato, che il campo delle discipline morali così dette cioè di tutti gli studi che hanno come oggetto l'uomo e le sue operazioni, è pieno zeppo di sinonimi. Testè osservavamo che si applica la stessa paroia così al Governo della famiglia come a quello di uno stato; osservazione confermata dall'etimologia della parola economia che dal reggimento della casa passò a significare quello dello stato. E abbiamo scoperto or ora che perfino l'arte militare ci presta la sua tattica, che passa così dal campo delle armi a quello della politica.

Ora se l'individuo può essere chiamato a rispondere dinanzi alla sua coscienza del governo di sè, a più forte ragione, ci sembra, può essere chiamato a rispondere del governo che infligge altrui, il che implica l'imposizione di una condotta — e ciò indipendentemente per ora dallo studio delle conseguenze esterne del suo operato.

Colui il quale, sia pure con mitezza, governa la famiglia con un criterio che non sia morale, viene a ledere nei suoi dipendenti uno dei fondamentali diritti della natura umana, che è quello di svilupparsi e di assumere quella maggior per-

fezione di cui è capace, attingendo a quelle altezze cui l'uomo può arrivare nell'arte, nella scienza, nella morale. E perchè è questo un diritto o veramente perchè lo affermiamo come tale? secondo la mia teoria, perchè è un bisogno, inerente alla stessa natura umana, anzi alla natura in genere, il bisogno di divenire, di *farsi*, bisogno che *deve* essere riconosciuto, perchè vero, naturale e buono, astrattamente, in sè (1). E' dunque un bisogno della natura umana di elevarsi in minore o maggior grado di sopra alle condizioni ordinarie e particolari, aspirando in tutto all'oggettivo, all'universale, prima nelle forme confuse della religione che tutto abbraccia, e poi nelle specifiche manifestazioni dell'arte, della scienza, e nell'affermazione d'ogni cosa onesta e giusta.

Ora chi governi i suoi — dato che sia ancora possibile oggidì! — con nessun altro criterio che quello del lucro o, comunque, dell'utile particolare, asservendoli così alla sua idea, tenterebbe — forse invano — di uccidere in essi la possibilità di attingere quelle vette. Non basta dunque che egli soddisfaccia, e ampiamente se vuolsi, — nei suoi — tutti quei bisogni fisici ed anche psichici che possono essere soddisfatti largamente col denaro, bisogna ancora ch'egli non comprometta a-priori, coll'imposizione di un sistema egoistico, la possibile formazione d'ogni altro: non deve cioè asservire a sè i suoi: la disciplina e l'ordine non sono da confondere con la sottomissione dello schiavo al padrone; deve egli guidarli al bene, mantenendo la disciplina e l'ordine finchè si voglia, ma rispettando nei soggetti la natura umana coi suoi fini. Può dar consigli, ispirati, sinchè vi piace, alla prudenza od allo scetticismo, che l'esperienza della vita può suggerirgli, ma non può adoperarsi a spegnere il sacro fuoco, se c'è; e tanto meno a impedire che mai si accenda.

Nella stessa guisa, un Governo — così se fosse impersonato in un Individuo solo come se fosse l'esponente di una casta o consorteria o gruppo di individui — che governasse tirannicamente trattando i sudditi da schiavi, asservendoli ai suoi voleri, adoperandoli unicamente come mezzi e strumenti pei

(1) Vedi la nota a pag. 100.

suoi fini, farebbe come l'egoistico capo di famiglia, di cui parlavo, che tiranneggia la casa intera per godere egli solo. Ma consideriamo anche qui il caso di uno stato, non così strettamente egoistico da non volere insieme col bene proprio e col raggiungimento cioè di quei fini che possono interessare tutta una collettività e che possono eventualmente importare anche il sacrifizio di qualche o di molti beni particolari, voglia per quanto si può, in maggiore o minor misura, conciliare anche il bene dei singoli soggetti: uno stato cioè che non tratti i sudditi solo come mezzi e strumenti per la sua esistenza, ma benanco come fini, anzi come uno dei suoi fini a lui. Infatti quali fini può avere uno Stato e sia pure anche un Governo — all'infuori di delittuose speculazioni e di propositi da delinquente — che non siano anche i fini di tutti i sudditi, considerati nella loro collettività, anche se non tutti i singoli siano sempre in grado di comprenderli, o per ignoranza o per cecità d' interesse e se ne abbiano per avventura altri che non si conciliano, anzi che si oppongono a quelli? Ma poniamo che uno Stato o un Governo prefigga a sè e ai suoi sudditi come fine soltanto la propria materiale sussistenza, o soltanto il benessere finanziario o solamente la rispettabilità militare o comunque altrimenti frodi la legge interpretandola a mezzo, asservendo cioè i suoi sudditi a un sistema falso e monco; questo stato che tenterebbe perciò di uccidere tutte le aspirazioni al bello, al giusto, al santo, al vero, condannandole come altrettante distrazioni dalla gran causa, dall'unica causa sostenuta e difesa, farebbe per l'appunto come fa il padre di famiglia che cieco alla verità, sordo alla bontà, non vede che l'interesse, o meglio che un interesse, e uccidendo moralmente sè stesso, uccide in un punto anche i suoi.

Ma sin qui noi non abbiamo considerato la condotta che in sè stessa, all'infuori delle conseguenze esterne che può avere. Vediamo ora queste conseguenze. Il capo di famiglia che governi così malamente la sua casa non è solo responsabile dinanzi a sè e ai suoi del bene che non fa, ma ancora — e ben più che dinanzi a sè, ai suoi e agli altri — dinanzi alla coscienza umana ed alla verità, del male che non solo

ha fatto e fa continuamente egli stesso, ma del male che ha insegnato a fare ai suoi, del male che fa altrui, sia che riesca o non riesca a sfuggire ad ogni sanzione.

E che male è questo? Che male ci fa chi cura egli stesso ed educa la famiglia a curare solo e sopratutto il suo particolare interesse? Sembra ai più una cosa così innocente! poichè non pensano che chi vuol tutto per sè è tratto non solo a negare, ma a togliere altrui quello che gli è dovuto per legge morale di equità o per ragioni di diritto positivo (giustizia e legalità) e quindi a ricorrere ad altrettante frodi e ad altrettanti accorgimenti quanti son necessari per farla franca; ma ancora è tratto a negare o a togliere altrui persino quello che — a parte la questione di legalità o di giustizia — egli potrebbe dare (carità). Egli cioè è un essere antisociale; un parassita, una piovra.

Un Governo che faccia il suo Paese servo ad un solo interesse, lo rende facilmente e fatalmente cieco e sordo ad ogni Verità, Giustizia, Onestà, Beltà superiori e lo fa ingiusto e cattivo contro gli altri paesi: nel senso preciso anzi detto che nega loro quel che è richiesto e dovuto e quello ancora che, non richiesto nè propriamente dovuto, potrebbe tuttavia essere utile o gradito. Semina cioè l'odio e il livore: aggrava il male che già è nel mondo: tronca le vie al progresso del bene, offende forse insanabilmente la Giustizia e la Moralità. Lo stesso si dica di qualsiasi aggruppamento di Governi e di Stati.

## II.

In parole diverse, applicando un altro concetto del Rosmini, concetto che tra poco criticheremo, ma che non però respingiamo del tutto, quello cioè della « stima pratica » (1), chi avesse questa idea che quando un padre di famiglia ha provveduto al benessere materiale di essa nel miglior modo possibile ha con ciò assolto interamente il suo compito, farebbe

(1) Cfr. il Saggio IX sul concetto rosminiano della « stima pratica ».

della famiglia una « stima pratica » errata. Poichè il concetto di « famiglia » è di per sè un concetto morale.

Ora lo stesso si dica dei concetti di nazione, stato, governo. Chi è a capo di una nazione o di uno stato, il governo che li rappresenta, non può assolvere il suo compito se non moralmente; poichè la nazione è come una grande famiglia; e chi la regge ha doveri morali, ben più terribili di chi governa semplicemente una famiglia.

Si può spingere la cosa più in là ancora, osservando che anche il concetto stesso di « umanità » è un concetto morale. Perciò non a caso tutte le discipline che studiano l'uomo e le sue produzioni si dicono scienze *morali*, in contrapposto a quelle che lo studiano come facente parte del regno animale, che si dicono allora e sono scienzè naturali. Poichè l'uomo in tanto è degno di distinguersi dagli altri animali in quanto solo è un essere morale.

I concetti di « umano » e di « umanità » hanno infatti due sensi: nell'uno si dice ad esempio: « homo sum et nihil hu-« mani a me alienum puto »; nell'altro, « umanità » può voler dire gentilezza, pietà, elevatezza di sentire e « umano » diventa allora sinonimo di quanto effettivamente c'è di migliore nell'uomo.

Nel primo senso l'uomo è capace di tutte le debolezze, di tutti gli errori e di tutte le bassezze; e può scendere persino, in fatto di bassezze, a un livello inferiore a quello degli animali. Poichè gli animali sono guidati dall' istinto che tien loro luogo d'una morale — mentre la ragione di cui è dotato l' uomo non sempre lo rende migliore — qualora non sia una ragione etica. Non si può nemmeno supporre che cosa sarebbe la società umana retta solo dall' istinto: sarebbe in tutto come una società animale; la storia umana diventerebbe storia o meglio scienza naturale, cioè rientrerebbe in tutto nel dominio della necessità; il regno della libertà sarebbe senz'altro finito. Ma, dico, ciò non è nemmeno concepibile. L'uomo è dotato di ragione, ciò che vuol dire della facoltà di elevarsi al Concetto, e quindi di agire per concetti, di determinarsi in virtù di idee, di giudizii, di regole, di massime; cioè, in una parola, è libero. Non è ancora detto

con ciò che questa libertà sia senz'altro la libertà morale. Ma valendosi di codesta libertà l'uomo pensa, agisce e crea la società umana; alle radici della quale vi ha chi già vede una idea religiosa e morale (1).

Tuttavia questa Libertà è, per un verso, una derivazione dell'istinto, istinto essa stessa; questa Ragione non è *per sè stante*, ma è ragione di qualcosa, ragione del ragionevole: suppone una base nella realtà dei rapporti fra le cose e gli uomini, fra gli uomini tra loro, ha cioè un fondamento nella stessa natura umana coi suoi bisogni e i suoi destini. Ond'è che, — se per una parte questa ragione non può avere di sè piena consapevolezza se non nelle menti singole, e s'incarna talora negli spiriti magni, visibilmente, — non cessa d'altra parte d'esistere a sè l'eterno suo fondamento. E tutti vi possono attingere, anche se talora confusamente; onde provengono mi pare quegli oscuri moti della coscienza collettiva che pur talora si ispirano al bene. L'umanità vi si riconosce; e benchè le dottrine giuridiche e morali siano veramente l'opera precisa di volontà intelligenti ed autocoscienti; non è perciò meno riconoscibile nella storia l'influsso di quella volontà oscura, onde non è esatto il contrapporre, in perfetta antitesi, il regno della libertà a quello dell'istinto. V'è, in altre parole, a così dire, un istinto umano che ci serve nel mondo di guida. Donde proviene? e donde proviene mai quello puramente naturale? Quello ch'è certo si è che per questa via si potrà trovare il vincolo che lega la storia alla natura, — la storia umana, che ha in sè tanto ancora di storia perfettamente naturale. L'uomo stratifica, per così dire, nei costumi, nelle istituzioni, nella sua condotta storica, idee, sentimenti, di cui non è sempre ben conscio: vi pone sè stesso; e talora con meraviglia vi si ritrova. Dovremmo noi ammettere per ciò — accanto alla morale consapevole — una moralità inconscia? Io non so. Il fatto è che la moralità nostra — conscia od inconscia — ha radici assai più profonde, che non ci sia dato sempre di rivelare.

La storia è umana — profondamente umana; per quanto

(1) *Fustel de Coulange* — La Cité antique.

barbara. Se all'uomo non fosse stata data mai che la forma libera e varia della misera Ragione individuale, senza il soccorso d'un fondo comune cui attingere, sia poi questo fondo in noi o nelle cose, nella realtà esteriore dei rapporti o in un istintivo intuito del Vero, sarebbe stata la storia quella che fu? Si può forse immaginarla migliore; ma non si può fors'anco idearla a mille doppî peggiore?

Ora lo stato, nè più nè meno dell'individuo, ha i suoi proprî bisogni, cui corrispondono altrettanti diritti e doveri e beni. Nè per il fatto che non possono averne coscienza se non gli individui in quanto come semplici cittadini o come governanti assumono su di sè quei doveri, reclamano quei diritti, aspirano a quei beni, cessano questi di avere un fondamento reale. La moralità non si esaurisce anzi, tutta quanta, nella forma individuale; e quei sistemi, che a forza vi si chiudono, son per ciò solo imperfetti.

La collettività ha bisogno:

1. della sicurezza interna ed esterna. La prima mantiene l'ordine, la libertà, condizione prima d'ogni bene ulteriore; la libertà che vuol essere definita, non già come fu dal Condillac: « il potere di fare ciò che non si fa o di non fare ciò « che si fa » ma, con E. Kant, la facoltà, anzi la necessità morale, di obbedire alla legge, di svolgersi secondo la legge. La seconda approda al problema della difesa nazionale, e importa il problema militare.

2. della sussistenza — problema economico.

3. di mantenere la salute pubblica; — problema dell'igiene nazionale.

4. di preparare alla vita — intesa più largamente e più nobilmente possibile — le generazioni nuove; problema della educazione.

5. di assicurare l'incolumità personale e la proprietà individuale, fondamento dell'ordine e della libertà anzi detti, materia del diritto civile e penale.

6. di progredire nelle vie del sapere per motivi teorici e pratici — ossia della scienza e della tecnica.

7. di abbellire e glorificare la vita, coll'arte.

8. finalmente di considerare come supremi doveri — non

più imposti colla forza — ma dettati dalla coscienza — tutte queste supreme esigenze — cioè di comporle in una sintesi morale.

III.

Ora, come il capo della famiglia, se ha dei diritti, ha però altrettanti doveri; così lo stato. Lo stato non può disinteressarsi nè della scienza, nè dell'arte, nè dell'educazione, nè dell'igiene nazionale; nè dell'economia, nè della preparazione militare e della difesa sua propria e dei suoi cittadini, nè ancora, della religione. Esso ha dei doveri;

*a*) verso sè stesso;
*b*) verso i suoi sudditi;
*c*) verso gli altri stati;
*d*) verso l'umanità;
*e*) verso l'ideale.

Deve compiere in ogni cosa e sopratutto il bene; e l'arte di compierlo dovrebbe essere la politica. La quale può essere considerata peraltro sotto due aspetti che se in pratica si fondono, possono bene in teoria essere distinti: l'aspetto della *sostanza* e l'aspetto della *forma*. Governi differenti per forma possono sostanzialmente mirare agli stessi fini, che son su per giù quelli più sopra elencati. Ogni Governo che provveda bene alla sussistenza, alla sicurezza e alla salute pubblica, che mantenga l'ordine e assicuri la giustizia, che favorisca o semplicemente non contrasti il progresso delle lettere, delle scienze e delle arti, risponde al suo fine ed è un Governo sostanzialmente discreto, indipendentemente dalla *forma* sua propria. Ma in politica, come del resto in tutte le superiori produzioni umane: arte, scienza, diritto, morale e persino religione, la forma ha una grande importanza; poichè spesso una cattiva forma guasta la bontà di una causa. Anzi per molti la forma è tutto in politica: è addirittura tutta la politica. Per essi poco monta la natura in sè del fine da raggiungere, tutto sta nel modo come lo si raggiunge.

I sistemi formali politici non sono già tanti che non si possano ridurre ad alcuni tipi fondamentali; e si noti che possono benissimo applicarsi così al Governo della famiglia come a quello dello Stato.

Una prima classificazione la si può ottenere in omaggio alle idee di autorità e di libertà.

L'autorità può essere alla sua volta basata sulla forza e conseguentemente sul timore, cioè sulle sanzioni che sa minacciare ed anche eseguire, sull'interesse, sulla stima e sul rispetto che sa ispirare, ecc., e può essere, del resto come la libertà, relativa o assoluta.

L'autorità, se applicata senza limiti e in modo assoluto, ci conduce alla tirannide ed al dispotismo. La libertà sconfinata ci mena all'anarchia. Sono questi i due poli opposti, a cui difficilmente arrivano i governi positivi che sono sempre in realtà soltanto più o meno tirannici e più o meno liberali.

Rispetto poi alla natura dei fini che un Governo si propone, può esso prediligere i bisogni della collettività nazionale o quelli dei singoli individui. Alla prima forma si potrebbe dare il nome di socialismo se questo nome abusato oggidì non avesse variato del tutto di significazione. Alla seconda quello di individualismo. Vi furono dei paesi in cui l'individuo fu assai facilmente sacrificato allo Stato; e governi in cui era maggiormente rispettata l'individualità personale; vi furono nella storia momenti e partiti in cui la ragion di Stato prevalse sullo stesso concetto della incolumità e libertà personale; e momenti o partiti che vollero all'incontro rispettata sopra ogni cosa la sacra libertà individuale.

Più che di due sistemi opposti si tratta qui veramente di due differenti spiriti che si alternano e si avvicendano secondo la natura delle nazioni e degli uomini, ma anche dei luoghi e dei tempi. La tendenza pur nobilissima che ci porta a rispettare, anche fino all'estremo, la libertà degli individui, ci spinge a desiderare che il governo si riduca ai minimi termini possibili, pel timore che debba, comunque, inceppare la libera attività individuale: e suppone veramente la possibilità che lo Stato declini una gran parte del suo compito e della sua responsabilità ai privati, lasciando, direi quasi, ch'essi da

sè s'ispirino a seconda delle circostanze. L'altra, che sembra misconoscere i diritti individuali a vantaggio di quelli della collettività, si orienta verso un ideale di stato che tutto concentri in sè. I due metodi possono essere egualmente pericolosi, se spinti agli estremi; nè sono facilmente conciliabili: veramente i diritti della collettività non hanno da essere semplicemente una somma di quelli individuali, somma in cui molti di essi correrebbero il rischio di elidersi; ma una sintesi superiore; un prodotto delle volontà singole: la volontà collettiva.

Ora sono veramente inconciliabili il principio di autorità e quello di libertà? Non possono essere conciliati che dall'amore o dalla ragione alla luce della morale. L'autorità fondata sulla ragione e sull'amore, cioè sul bene, può sola valere senza sacrifizio della libertà e della dignità personale. Il sistema fondato sull'autorità tende a dichiarare infallibile la autorità medesima e ridurre in fondo nei soggetti tutte le virtù all'obbedienza. Il sistema liberale assoluto suppone in tutti eguale capacità di ragionevolezza, eguale buona fede e sincerità di intendimenti, ed eguale buon volere; anzi direi quasi l'infallibilità del volere singolo. Conciliati dall'idea morale, suppongono nell'autorità e nei soggetti eguale razionalità e buona fede, eguale buon volere. L'obbedienza dal basso all'alto non è più un peso, poichè è libera adesione. Il consiglio o il comando dall'alto al basso non è più imposizione tirannica, ma previdenza e provvidenza pel bene comune. La politica, così nelle ordinarie relazioni famigliari e sociali, così nel governo di una istituzione o di uno stabilimento, come nell'amministrazione stessa suprema d'uno stato non è per molti altro che il tatto, l'abilità, il senso di opportunità (opportunismo) e la astuzia con cui si riesce a non far pesare l'autorità, eppure ad ottenere l'obbedienza col minore malcontento possibile, anzi colla maggiore soddisfazione dei più. Ognun vede che una politica simile può ottenere talvolta risultati mirabili pure offendendo nella forma la morale, poichè può fondarsi sulla simulazione e sulla dissimulazione, cioè sulla menzogna; può reggersi sullo spionaggio e sulla corruzione, come valersi di ogni sorta di bassi mezzi ed espe-

dienti, di volgari accorgimenti. Può trarre l'utile suo dalle più astute ma più vili *diversioni*, offendendo implicitamente la dignità morale dei soggetti, trattandoli come bambini incoscienti ed indocili che si preferisce distrarre anzichè correggere, ingannare anzichè affrontare; non avendo mai il coraggio di prendere, come si suol dire, il toro per le corna, temendo sempre di peggio, e rimandando perciò la soluzione leale e coraggiosa d'ogni problema all'avvenire, senza accorgersi che il « redde rationem » non può tardare, e che « chi semina vento raccoglie tempesta ». Questa politica invalsa da tempo, un po' dappertutto, è la più comune oramai. E non può avere che effetti deleterii; poichè non avendosi mai il coraggio di chiamar le cose col loro vero nome, e stabilire positivamente le cose vietate e le permesse, e assicurare al sistema quella rigidità che sola mantiene la giustizia e l'ordine, si finisce col favorire quella rilassatezza, quell'incoraggiamento a farsi giustizia da sè, coll'abilità di cui si porgono tanti esempi e che si esalta col fatto, quella decadenza d'ogni vero valore e d'ogni dignità morale, che tutti oggidì lamentiamo. Non nego che tale politica possa recare talora dei gran frutti — l'ho anzi già detto — che sia prova di ingegno, che possa esteticamente attrarre e piacere, che dirima praticamente difficoltà che possono sembrare pressochè insuperabili, che tragga a sè molte forze ausiliarie, e agisca con mani di velluto. Peraltro, per un certo verso, — quello della morale assoluta, — sarebbe meglio che non esistesse. Ma forse il mondo è sempre vissuto, vive e sempre vivrà di mezzi termini, di contraddizioni abilmente dissimulate, di transazioni e di *abilità*.

## IV.

Vediamo la sostanza. Ho detto che il Governo ha doveri verso se stesso. Quali? Quelli che ha verso la verità, verso la giustizia, verso l'onestà. Non deve mentire a sè stesso nè ai sudditi; non deve compiere azioni vergognose, che a lungo andare sarebbe costretto ad ogni modo a scontare; non deve venir meno alla sua funzione di educatore,

deve per primo dare il buon esempio; deve avere il culto della verità e della ragione; deve rispettarsi se vuol farsi rispettare; precisamente come il capo di famiglia. Deve sapere che mentire e ingannare non si può sempre; che il divertire l'attenzione può essere facile oggi, difficile domani; che egli non ha solo il compito di evitare la giustificazione della sua condotta, ma che la sua responsabilità più grande non è quella che ha di fronte agli elettori, ma quella che ha di fronte all'avvenire, di fronte alla storia.

Ha doveri verso i sudditi: cui deve giustizia, e benevolenza. Giustizia distributiva, non solo, nel distribuire con equità gli aggravii, i vantaggi, gli onori, le pene e le ricompense; ma giustizia nel non applicare a sè ed ai sudditi due diversi pesi e due diverse misure. Che se un debitore privato che non assolva in tempo il suo debito, è tenuto a pagare la somma dovuta aggravata dagli interessi, non si dovrà — quando si tratti dello Stato che non ha pagato a tempo, per le sue incorreggibili lentezze, e il creditore nel frattempo sia morto — riscuotere ad es. su quella somma la tassa di successione! Lo Stato ha sacrosanto diritto di rivalersi con le sue pene sui fornitori suoi disonesti; ma è assicurata eguale giustizia, con forme altrettanto rapide e severe, al privato cittadino quando è truffato dal fornitore disonesto? Lo Stato ci deve giustizia, pronta, sicura, sempre; così pronta, che non possa venire la « prescrizione » a salvare gli alti papaveri; così sicura e certa e assoluta, che nessuno ne possa dubitare, che nessuno alto o basso, ricco o povero, debole o potente, noto o ignoto, fornito o sfornito di appoggi e di aderenze, vi possa sfuggire.

Parimenti, quando si tratti dei rapporti degli Stati fra di loro, la responsabilità non è solo quella che ognuno di essi ha verso gli altri, nel momento attuale, ma è quella ancora e sempre che lo Stato ha e dovrebbe sentir d'avere verso quel giudizio imparziale che si attribuisce, ben s'intende, solo alla storia ideale e non già alla storia com'è ordinariamente scritta. Allora — mi si dirà — voi vorreste ridurre lo Stato alla condizione d'un povero meschino, così modesto e ingenuo e innocuo, che tutti gli altri, una volta passatasi la

voce, possano a loro posta ingannarlo e deriderlo e danneggiarlo impunemente? Una simile politica non sarebbe anzi il trionfo più sicuro e pieno della prepotenza altrui e non si ridurrebbe in fondo alla negazione di sè stessa? Verissimo.

L'individuo onesto non deve, quando ne può fare a meno, contentarsi di trionfare solo moralmente; non deve accettare senz'altro, sempre, la parte della vittima. Bisogna riservarsi al martirio solo in quei casi eccezionali in cui il martirio stesso può essere un bene, per l'alto suo significato e per la sua efficacia esemplare. Così uno Stato non deve rassegnarsi ad essere lo zimbello altrui.

Tuttavia non cessa di essere vero che moralmente è preferibile il perseguitato al persecutore. Ma la politica onesta potrà servire appunto ad impedire le ingiuste persecuzioni o a rintuzzarle; a tenere una linea di condotta tale, che senza che si debba ad ogni piè sospinto far ricorso alla minaccia od alla violenza, si possa essere rispettati; precisamente come accade agli individui. Senonchè — qui volevamo parare — gli individui possono, se mai sono offesi, ricorrere ai pubblici tribunali, e possono avere qualche speranza di farsi rendere giustizia; mentre le nazioni non hanno pur troppo altra ragione superiore che la guerra. E laddove, entro lo Stato, i singoli cittadini si sogliono considerare di ordinario tanto più civili, quanto meno tentano di farsi giustizia da sè ma più facilmente e volentieri ricorrono ai pubblici poteri, — nessuno pensa che uno Stato sia per sè incivile, alloraquando fa la guerra ad un altro Stato. Poichè a quale potere superiore potrebbe mai esso ricorrere? Non sarà mai possibile il costituire, oltre gli Stati, codesto potere superiore, cui dovessero tutti appellarsi per dirimere le questioni che eventualmente insorgessero tra di essi? Ma di qual forza si varrebbe, esso mai, per rendere esecutive le sue deliberazioni? E. Kant tracciò con molto ingegno le linee generali di un Arbitrato internazionale; ma egli stesso mostra di prestare una assai scarsa fede alla praticità del suo ritrovato (1). Eppure non per altra via, se non per questa, si

(1) « Alla pace eterna! » dice E. Kant nella Prefazione, era scritto sull'insegna di un albergo olandese, sulla quale era dipinto un cimitero.

potrà mai arrivare all' abolizione della guerra, se pure potrà mai essere tolta dal mondo.

Checchè sia di ciò, anche se la guerra ha da essere considerata come un male necessario e talora persino come un bene, come cosa santa, nella stessa maniera, come nella vita individuale medesima, è talora pur troppo necessario l' uso della forza per la propria difesa o per la difesa dei proprii cari o semplicemente del debole innocente e può allora la violenza — in onta ad ogni legge, — essere considerata come sacrosanta, — tuttavia uno Stato retto da una sana politica, uno Stato che abbia cioè dignità morale ha sempre dei doveri verso l' umanità, che gli impongono, se vuol bene meritare della civiltà, di far la guerra secondo certe norme consacrate.

Sembra essere di scarso conforto per un Paese l' intima soddisfazione d'essere stato piuttosto oppresso che oppressore, vittima che carnefice. E se è vero che in genere le nazioni oppresse destano grande simpatia e molta pietà sentimentale, sembra ben triste cosa augurare al proprio paese la sorte dei Paesi Bassi sotto Filippo II, o della Grecia sino al 1821 e oltre o della infelice Polonia sino ad oggi. E se è vero in genere che i Paesi provati dal dolore assorgono ad una dignità loro peculiare, e aquistano, se mai risorgono, tanto maggior onore quanto più lungo è stato lo strazio e il danno, non sembra peraltro che sia proprio necessaria una simile sventura per dare ad una nazione dignità e grandezza. Onde anche qui, come di tra gli individui, risulta erronea quella dottrina che, volendo in certo modo santificare il dolore, misconosce il fatto che fortuna e dignità possono benissimo andar congiunte. La storia anzi per solito sembra inchinarsi con riverenza alla riuscita e al successo e non commette l'errore comune di attribuire sempre alla fortuna ciò che è bene spesso merito effettivo di un individuo come di una nazione, la storia anzi indaga e scopre le ragioni dell' altrui debolezza e dell' altrui decadenza; e di rado da un tale esame critico si esce illesi. Infatti senza farsi ciechi adoratori del successo, e senza sottoscrivere la massima hegeliana che « ciò che è, è razionale »: dobbiamo pur riconoscere che troppo spesso noi chiamiamo

fortuna ciò che è merito effettivo di un individuo o di una nazione, fortuna ciò che è ingegno, costanza, saggezza, previsione, finezza, abilità o virtù addirittura, benchè aiutata, se vuolsi, da condizioni favorevoli. Come l'individuo è sempre in una certa misura « faber suae fortunae », così lo Stato, che può con un' attenta politica cogliere le occasioni, approfittare di quelle favorevoli, volgere a suo profitto ogni cosa, rimediare agli errori, preparare la riuscita e ottenerla in fine (1).

Ma come in codesta lotta per l'esistenza, che non è però più da confondere con quella che combattono gli organismi inferiori, lotta comune così agli individui come alle nazioni, hanno non lieve peso le forze morali, così avrà maggior probabilità di vincere quello Stato che è più sorretto dall'ideale. Le idee — diceva lo stesso Napoleone, non troppo tenero in verità per le idee e gli « ideologi » com'egli li chiamava — finiscono sempre per trionfare. Si può considerare come una fortuna l' avere qualche ideale da raggiungere; agisce esso come un aculeo, come un pungolo continuo all'azione; poichè è un dovere da compiere, un bisogno che preme e che urge; sia esso la redenzione dallo straniero, o la libertà interna, o l' emancipazione religiosa, o la necessità di conseguire più sicuri confini o di espandere la propria potenza per il crescere continuo della popolazione. E spesso i bisogni son più e si accumulano gli uni dietro gli altri.

In questa lotta l'individuo è sorretto dalla fede — sia poi essa religiosa o semplicemente morale, astratta fede in genere o concreta fede nella bontà della sua causa presente — e la fede è indubbiamente una forza di primo ordine. E del pari la nazione. Onde a ragione non si dovrebbe mai cessare di onorare coloro che ebbero la fede e la comunicarono, e si dovrebbe coltivare la fede assai più, o per lo meno altrettanto quanto lo spirito critico di revisione. Ma non si può aver fede senza un Ideale. Onde la necessità di coltivare gli Ideali.

---

(1) Cfr. Nicolò Machiavelli ne' Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio: « Quale fu più cagione dello imperio che acquistarono i Romani, o la virtù, o la fortuna ». Libro II. Cap. I.

Lo Stato ha, secondo me, il positivo dovere di farsi custode fedele delle patrie idealità, di farsene sostenitore, animatore, educatore. Quando gli venga meno la fede nell'ideale, irrimediabilmente decade; ma non voglio con ciò che si perda nelle nuvole e non tenga bene aperto lo sguardo su quello che accade in questo nostro basso mondo. Deve anzi congiungere l'idealità alla praticità. Gli ideali che deve custodire gelosamente possono riguardare il suo vario e molteplice incremento: e cioè prima di tutto la sua incolumità e la sua difesa con l'acquisto di confini sicuri, con buone relazioni coi vicini, con valide alleanze; la sua grandezza morale, con prove positive della sua coltura e civiltà, col progresso perciò delle lettere, delle scienze e delle arti, col farsi iniziatore di ogni nobile impresa, coll'ascendente che può esercitare sulla opinione estera. Un Paese che dia altrui lo spettacolo di continue, infeconde interne discordie, un Paese inetto, fiacco, debole, non meno di una famiglia disordinata e disunita, non può godere di buona riputazione e non può salire a vera grandezza morale.

## V.

Come del resto le famiglie traggono dalle loro condizioni di fatto, dalla loro posizione sociale, speciali doveri; poichè là dove è un potere è un dovere; poichè chi ha la possibilità di soddisfare un bisogno reale e legittimo ha il dovere di provvedervi; — così gli Stati dalla loro posizione geografica, dalla loro stessa composizione etnica, dalla loro storia passata, dalla natura del suolo, del clima e dei suoi peculiari prodotti possono facilmente rintracciare qual sia la loro vera missione. E' vero che codesto concetto di missione — applicato così alla vita individuale come all'opera complessiva della storia — farà arricciare il naso a più d'uno, come quello che ha del religioso. Ma l'ideale non si salva altrimenti. Nè è perciò necessario di concepirlo a un modo, come una sorta di puerile

compito assegnato al mondo e agli uomini, da quella Provvidenza di cui si fece un tempo così grande abuso; ma bensì come qualcosa che, per ciò che riguarda la materia, è per così dire inerente alle cose e, per quanto ha attinenza allo spirito, è proprio dello Spirito. Questo compito ad ogni modo non è mai del tutto esplicito; bisogna intuirlo; non è riconoscibile in una espressa rivelazione, ma solo può farsi palese all'opera indefessa dell'intelligenza o venir divinato dall'amore; insito nelle cose, è scoperto dalla fede. Senza la quale, dicevo, non è concepibile una politica morale. Tolta a coloro che dirigono le sorti d'un Paese questa fede nei suoi destini, altro non resta che la condotta di chi vive giorno per giorno, che la bassa politica dell'intrigo, la quale risolve o meglio non risolve, ma aggiorna i problemi più gravi; che la cura degli immediati interessi materiali, senza alcuna sicurezza che quanto si fa oggi non debba essere disfatto domani. Anche una tale politica può avere la sua fortuna, ma non forse duratura; e vi lascia impreparati ai grandi eventi. Insomma senza *principii* non possono esistere nè la Famiglia nè lo Stato.

La storia riconosce, a fatti compiuti, nei varî popoli, nelle varie razze e persino in tutta un'epoca speciali missioni. Può darsi che sia un'illusione. Quando la cosa si è verificata, noi la crediamo in certo modo *fatale*, e cogliendo perciò e raccogliendo nel passato i fili sparsi che servirono a tessere quell'opera, noi diciamo: « quegli avvenimenti in apparenza slegati e disordinati trovano ora una spiegazione, erano diretti « a questa meta », come il biologo che dal fatto che l'occhio ci serve a vedere conclude: *per questo* ci è stato dato.

Il *finalismo* ritorna di moda oggidì, ed a ragione. E deve perciò tornare in onore la filosofia della storia, checchè ne dicano gli avversarii. Si consideri che la missione che la storia assegna, a fatti compiuti, è stata spesso divinata, intuita, chiaramente espressa e coraggiosamente affermata da tanti precursori e da tanti martiri che l'hanno col loro sangue consacrata, si consideri che la volontà occulta di un popolo o di un'epoca è, letteralmente, rivelata a quel popolo a quell'epoca dalla volontà di quelli che il Carlyle chiamava i suoi eroi. Se

si tolga all'uomo di genio, sia poi uomo di pensiero e di azione, questa facoltà di operare come un apparecchio condensatore, in cui brilla di luce più vivida e limpida quello che è confuso nel cuore di tutti, non so che altro rimanga all'uomo di genio o all'eroe. Perciò il culto degli eroi e dei santi del pensiero e dell'azione, è un culto degno e un culto anzi che ci si impone come un dovere. Si consideri ancora che questa volontà o missione o destino che dir si voglia ha le sue basi nei bisogni effettivi, anzi in una sintesi di essi. Ora nulla di più positivo che i bisogni, nulla di più reale e tangibile, nulla che sia men facile di riconoscere in realtà, anche se non è agevole — ed è perciò il compito del genio o del caso — nella farragine dei bisogni il distinguere quale sia quello più grave, quello cui si debbano subordinare, a volta a volta, tutti gli altri.

C' è nella politica indubbiamente un elemento occasionale e fortuito, che la fa arte e non scienza, che permette nella storia di un popolo tutte le più mirabili sorprese, come le più singolari conversioni!

E' certo materia difficile e pericolosa quella che deve maneggiare la filosofia della politica, che è poi filosofia della storia! ma se fosse piana e facile, se fosse riducibile a teoremi ed a formole, se fosse suscettibile di calcolo o di esperimento, non sarebbe filosofia ma scienza. La paura dell'errore non trattiene che i vili; come del resto la leggerezza di chi non mostra di preoccuparsene non è che indizio di mala fede o di ciarlataneria. La paura dell'errore ci faccia guardinghi e tolleranti, pazienti e generosi, ma non uccida in noi sopratutto la fede nella ragione, la fede nelle cose, la fede nel mondo.

Ognuno di noi, se bene si osservi, ha una particolare fiducia in sè stesso, che è provvidenziale. Codesta intima fiducia fa l'uomo coraggioso, e gli dà la forza di combattere — sia detto d'ogni campo — e di vincere. Non v'è perciò peggior malattia della sfiducia e dell'accidia: è la negazione della vita; è la soppressione della volontà. E se ognuno di noi volesse chiaramente confessarsi a se stesso, potrebbe farci su questo soggetto le più strane rivelazioni. Quante volte non abbiamo

sentito in noi qual'è la nostra singolare vocazione? (1) e non rimpiangiamo talora di non averla potuta seguire e non sentiamo tal'altra una forza imperiosa che vi ci riconduce come a un dovere? Chiunque ha qualcosa da dire, riesce o bene o male, o prima o poi a dirla; e se nol fa, ne porta per tutta la vita il cruccio e il rimpianto; chiunque ha una visione di bellezza sua propria, in un modo o nell'altro finisce col comunicarla altrui; chiunque ha cuor generoso e spirito di organizzatore, trova un giorno la sua via; ben poco va realmente perduto delle forze umane; giacchè quanto non possiamo effettuare di persona, trasmettiamo come un'eredità nei figli o mettiamo in circolazione tra amici e aderenti. E se realmente molti, troppi semi son portati dal vento e cadendo in terreno infecondo non possono germinare e imputridiscono, non monta; servono di alimento ad altre forze, e si fondono in altre esistenze. Le idee e i propositi buoni non muoiono, si trasformano; le idee alimentano le idee; e i propositi formano i propositi. Di continuo noi vediamo rifiorire oggi la pianta di un pensiero, che pareva morto e sepolto. Il passato rivive; la storia si fa. I dimenticati ritornano in onore; i morti risorgono veramente.

---

(1) « Dove ognuno al suo posto compie l'ufficio suo, il tutto procede nel miglior modo, la vita si fa bella in sè stessa e piena di pura gioia..... L'individuo non deve pretendere di formarsi per tutto e di far tutto, ma deve eleggere un fine ed a quello consacrare tutta la sua attività ».

Scrive l'Eucken nell'op. cit. a pag. 30 a proposito di Platone.

« Il dovere costante di ogni uomo di fronte ai suoi simili è di riconoscere le proprie attitudini e i propri doni speciali, per fortificarli a vantaggio degli altri ».

Scriveva il Ruskin nell'Etica della polvere, Lettura VI. — Pagine scelte e tradotte da Ernesto Setti. Carabba-Lanciano, pag 102.

## NOTE

In un discorso preliminare « Intorno alla filosofia politica » di Raffaele Busacca con cui termina il 3° vol. della *Filosofia politica di Lord Enrico Brougham* nella traduzione di Paolo Emiliani-Giudici e dello stesso Busacca — Firenze, Batelli, 1851, trovo nei due primi §§ alcuni pensieri che stranamente si attagliano al caso nostro. Dopo aver tentato di definire ciò che si debba intendere giustamente per Filosofia politica, in un modo un po' troppo lungo, perchè lo possiamo citare, l'A. passa a studiare le relazioni tra questa e la storia nel modo seguente:

« La storia deve senza dubbio cooperare alla Filosofia politica; poichè non v'ha scienza senza fatti, e la maggior parte dei fatti che riguardan quella scienza si hanno dalla storia. Ma la storia non è la scienza; nè l'esposizione di ciò che gli uomini han fatto, basta da sè sola a mostrare quello che far dovrebbero; come nè anche la nuda esposizione dei beni o dei mali da loro goduti o sofferti, basta da sè sola a mostrare la relazione tra causa ed effetto ». Etc. . . . . . (pag. XI).

Ma anche più interessante è il § II in cui l'A. spezza una lancia in favore dell'unificazione di tutte le scienze morali, o pratiche, aventi cioè come oggetto l'uomo e le sue operazioni:

« Una è, infatti, la natura; e nell'ordine morale come nel fisico, tutto è complesso, tutto è coordinato: non si può quindi concepire un ordine di fatti, che non sia in relazione indissolubile con tutti gli altri; nè quindi si può dedurre una legge morale, o una teoria scientifica, che presenti tutti i caratteri della verità, senza che la stessa si trovi in armonia con tutte le altre leggi. Ciò in altri termini vuol dire, che come una è la natura, una in sostanza si è la scienza: e le suddivisioni che della medesima facciamo, non sono scienze eterogenee e senza relazioni tra loro; » . . . . . etc. . . . . .

« Le scienze morali e politiche abbisognano di fatti; ma tutti i fatti appartengono a tutte le scienze; » (osservazione per noi importantissima; vedasi in proposito il nostro manuale su La Classificazione delle scienze) « e la divisione logica delle medesime consiste nel considerare ciascuna tutti i fatti in rapporto al suo scopo speciale, » (la categoria del *fine* che ci ha valso a distinguere nello scibile: la storia, la scienza e la filosofia) « avvalendosi pure giusta il bisogno dei dogmi desunti da altra scienza, e mettendo tutti i dogmi e tutti i fatti in rapporto tra loro ».

Esamina le conseguenze del seguire, come generalmente si fa, il metodo opposto e trova:

1. « Prima conseguenza si è, che questa divisione essendo tutta ar-

bitraria, una gran parte dei fatti ch'entrar dovrebbe nel dominio di una scienza per istudiarli nei loro rapporti col suo scopo speciale, ne restano esclusi, e spesso si ritrova dei fatti che non appartengono a scienza alcuna ».

2. « Altra conseguenza . . . . . che moltissimi problemi sociali restano insolubili . . . . . poichè quella soluzione o quella teoria abbisogna di fatti, che sono stati esclusi dalla periferia arbitraria in cui è stata circoscritta la scienza; o pure la soluzione dipende dai rapporti che questa scienza si ha con altra affine. E' così che abbiamo una economia politica che spesso sembra in contradizione col diritto, una politica in contradizione colla morale e tutte le scienze morali, politiche ed economiche, monche e insufficienti allo scopo ». Naturalmente di questi ultimi giudizii lascio la responsabilità all'A.

Cfr. a questo proposito le pubblicazioni recenti del Ravà — Lo Stato come organismo etico, Roma 1914, del Falchi. — I fini dello Stato e la funzione del Potere, Sassari 1914, del Bonucci. — Il fine dello Stato, Roma 1915 ; e le Note critiche del prof. Cosentini in « Rivista di filosofia », Anno VIII, 1916, fasc. V.

Vedasi pure gli articoli di E. P. Lamanna su « Il fondamento morale della politca secondo Kant », in « Cultura filosofia », N. 3, 4 e 5 del 1916.

VIII.

## La Morale e il Galateo (*).

I.

Tra il Galateo e la Morale corre una relazione, sulla natura della quale non è forse fuor di proposito il fare qualche riflessione.

Ognuno ha avuto certo mille occasioni di notare in pratica che di molte azioni immorali, alcune sono anche villanie, che un galantuomo è spesso anche un gentiluomo, e viceversa; e che la buona educazione, nel senso dato alla parola nel solo campo del Galateo, è qualche volta un'arra sicura di quell'altra buona educazione che merita a buon diritto il nome di morale. Si dice infatti « educato » o « bene educato » tanto chi sa porgere una tazza senza versarvene il contenuto sui vestiti, quanto chi è incapace d'una cattiva azione; il che una volta si sarebbe detto, parimenti, con una parola sola: « costumato ».

Nè vi saranno sfuggite tante altre promiscuità dei due linguaggi delle buone maniere e dei buoni costumi; non però maggiori di quelle che esistono fra altri campi, e alle quali si è già accennato nei Saggi precedenti.

---

(*) E' l'unico di questi Saggi che non sia inedito, essendo comparso nel 1900 nel fascicolo 9 della « Rivista d'Italia ». Lo ripubblico qui, leggermente ritoccato, per il nesso che ha cogli altri che l'accompagnano.

Due differenze che passano fra la Morale e il Galateo sono intanto le seguenti:

che nel Galateo si tratta sempre della soddisfazione o della lesione di bisogni tenui — rispetto a quelli, essenziali ed importanti, di cui si occupa la Morale;

che nel Galateo il criterio supremo cui si subordinano tutte le azioni è la necessità di mostrarsi ossequenti alla legge delle buone creanze; mentre nella Morale questo criterio supremo è la volontà di uniformarsi alla legge del bene. Certo questa è obbligatoria per l'uomo morale, come quella per l'uomo di mondo. Certo sono parimenti due leggi, in cui non fa regola la volontà individuale, finchè almeno non è sancita dagli usi e dai costumi, finchè non diventa cioè volontà collettiva e sociale. Certo ancora, e perciò, si può dire che entrambe sono oggettive e impersonali. Ma tuttavia tra le due specie di « obbligazione » quale divario! Per la stessa gravità del fine etico, l'obbligazione morale può essere intesa in un senso trascendente e avere il suo fondamento in una metafisica più o meno complicata; mentre è tutt'altra cosa per l'obbligo delle buone maniere. Nessuno infatti si sogna di pensare che per una o più infrazioni alle regole del Galateo la sua anima possa essere dannata.

Ciò non ostante socialmente, diremmo quasi, mondanamente considerando le cose, il paragone è ragionevole. Un uomo *è condannato* dalla pubblica opinione come zotico e villano, parimenti che come disonesto e brutale. E se le due condanne non sono dello stesso genere nè della stessa gravità, hanno però certi effetti comuni.

Insomma, se la Morale ha potuto essere concepita come qualche cosa di non solamente umano, anzi come avente una origine sovrumana e una sanzione estramondana, certo il filosofo delle buone maniere non può seguire a tali altezze quello dei buoni costumi. Ma non perciò cessa di essere vero questo: che, qualunque possa essere il fondamento metafisico della morale, essa avrà sempre una parte attinente ai bisogni, alla natura, alla vita dell'uomo, dovrà essere perciò, almeno per un rispetto, umana e relativa a noi; e dovrà sempre nei suoi precetti, non fosse che per una piccola parte, avere di

mira il mondo e la società, i doveri verso gli inferiori, gli eguali e i superiori; — e in questo terreno la seguirà molto da presso il Galateo.

Gli è questo e niente di più che si vuol dire. In questo senso si può affermare che tra la Morale e il Galateo vi è qualcosa di comune; e che, quando questa comunanza si verifica, non è quistione che di grado e di misura; trattandosi sempre in realtà di costume e di condotta, siano poi essi o no degni del nome elevato di costume e condotta morale.

Nell'un caso e nell'altro, si tratta egualmente di *bisogni* buoni o cattivi in sè, cioè subordinati o no ad un superiore buon fine, che saranno riconosciuti col tempo e coll'esperienza veri o falsi, sani o malsani, utili o dannosi, legittimi o illegittimi, — rispetto ai quali, se veri, sani, buoni, giusti, ecc..., saranno giudicate buone le cose che vi rispondono e cattive le altre.

Cosicchè, se è buono l'istinto che la natura ci ha dato della conservazione, se esso è riconosciuto come un diritto naturale, inerente ad ognuno di noi, sarà buono e giusto, relativamente a questo fine, tutto ciò che vi tende; cattivo e ingiusto il contrario. Ma oltre all'istinto generico della conservazione, noi abbiamo una tendenza spiccata ad evitare il dolore e a cercare il piacere. Ora, quando si tratti d'un piacere che non sia per recare nè a noi nè ad altri alcun danno (quale che sia il criterio che presieda alla considerazione del danno) e sia cioè proprio un *piacere innocente*, sarà buono tutto ciò che lo favorisce, e cattivo al contrario tutto ciò che lo osteggia.

Ma evidentemente vi sono beni e piaceri, mali e dolori di cui non si occupa nè il Diritto nè la Morale. Orbene, di taluni di essi si occupa il Galateo.

Ci son di quelli che hanno il *vizio* (si noti la parola) di stringerti la mano, salutandoti, in modo tale da farti vedere tutto il firmamento in pieno giorno; li puoi tu citare dinanzi al giudice, puoi giudicarli tristi o cattivi? Ma puoi bene imprecare in cuor tuo contro questa nuova manifestazione d'uno *sport* che fa della tua mano un dinamometro. Se altri ti smentisce in cosa che abbia qualche importanza oppure che leda

la tua onorabilità, tu puoi bene produrre i documenti delle tue asserzioni e pubblicare su per i giornali le tue proteste; ma se, come spesso avviene, trovi un maleducato, come ce n'è tanti, che ti contraddice per sistema, in ogni minimo argomento, tu non puoi che opporre la resistenza passiva che sola si conviene a quest' antipatico genere di villanìa. A chi ti lacera un orecchio potrai chiedere un risarcimento. Che cosa chiederai a chi ti assorda? Un cacciatore sbadato o un brigante ti può accecare; tu ricorrerai alla giustizia. Ma se altri, ad uno spettacolo, te ne toglie la vista, che cosa puoi tu fare?

E nell'uno e nell'altro caso, come si vede, bisogna distinguere fra l'involontario ed il casuale, ed il volontario e l'intenzionale; tra la forma e la sostanza, ecc. Si può infatti distinguere tra le *cortesie formali* e le *cortesie cordiali*, nè più nè meno che tra la morale di parata e la morale vera.

Il fatto è che per la Morale come pel Galateo è buono ciò che risponde a certe esigenze, che nell'un caso saranno i fini etici, e nell'altro altri fini, ma che, in entrambi, hanno comune radice nei bisogni stessi della natura e della società umana. E il nostro assunto non è altro che questo: di mostrare che la Morale ti vieta di ledere certi diritti e certi bisogni; e il Galateo certi altri; che la Morale ti comanda di adempiere a certi doveri e il Galateo a certi altri; ma che tra questi e quelli non passa che una differenza di grado corrispondente all'entità dei bisogni soddisfatti.

La Morale ti vieta di ammazzare; e il Galateo di pestare i calli altrui. La Morale ti proibisce di rubare; e il Galateo ti suggerisce di non trattenere un libro che ti fu dato in prestito o di restituire la scatola dei fiammiferi, quando te ne sei servito. La Morale condanna ogni lesione corporale; tu non devi ferire, mutilare, versare sangue, se non per legittima difesa o per altre buone ragioni. E il Galateo ti avverte di non ledere i sensi altrui, con cose brutte a vedere o ad udire.

La Morale ti vieta tante cose che non sarebbe onesto enumerare. E il Galateo ti vieta anche ciò che può lontanamente richiamare l'immagine di cosa meno onesta.

Tutto ciò per la parte negativa: ma poi viene quella positiva.

La Morale apprezza, quasi in ogni caso, il sacrifizio, l'abnegazione, i sentimenti altruistici. E il Galateo non ti educa continuamente al sacrifizio dei tuoi desiderî ai desiderî altrui; non ti insegna cristianamente a rassegnarti, a fare insomma un continuo esercizio di pazienza, di mansuetudine, di umiltà? Hai fretta di entrare in una porta; ma no, devi far passare prima chi è teco; hai una fame o una sete maledetta, ma fai servire gli altri prima di servir te. Hai sonno e ti sforzi di star desto; ti annoî, ma per complimento lo neghi e protesti. Hai freddo, e stai a capo scoperto; vorresti scattare e ti freni; e via dicendo.

La Morale ti comanda di soccorrere l'amico ed anche l'inimico. E il Galateo vuole che non si manchi di certi riguardi a nessuno, amico o nemico che sia. Anche nei rapporti meno amichevoli si impone al vero *cavaliere* la cortesia.

La Morale ti insegna che devi, per quanto puoi, prevenire e soddisfare i bisogni altrui — oltre a non impedire che essi possano essere altrimenti soddisfatti. E a ciò rispondono propriamente le opere di misericordia e di carità. L'uomo giusto non aspetta di essere condannato dai tribunali, per fare in ogni caso il dover suo, per dare ai figli suoi il dovuto nutrimento, per pagare i suoi debiti, e trattare col dovuto rispetto le persone che han da fare con lui. Ma ancora egli tributa loro rispetto e stima, secondo che si meritano; offre, quando può, l'opera sua a chi ne ha bisogno, e procura di potere in tutte le occasioni. Più caritatevole e più misericordioso è chi più frequentemente, più abbondantemente, più cordialmente e più prontamente ripara miserie, lenisce dolori, soddisfa bisogni, appaga desideri legittimi, incoraggia buone e nobili aspirazioni.

Ma è parimenti dovere di cortesia il prevenire gli altrui desiderî. Voi porgete una sedia al visitatore prima ch'egli senta il bisogno di sedersi, gli togliete l'impaccio del cappello e del bastone; curate che un raggio di sole dalla finestra o la luce della lampada non vada a ferirgli troppo direttamente la vista; gli offrite da bere o da mangiare a seconda dei casi. Che è tutto ciò, se non prevenire e soddisfare gli altrui bi-

sogni? La differenza sta solo in questo, che nell'un caso si tratta di bisogni imperiosi, imprescrittibili e nell'altro di tenui esigenze, di bisogni, quasi direi, più estetici che etici!

Del resto, che più? La Morale ti comanda la riconoscenza pei beneficî ricevuti e il perdono delle offese; e il Galateo ti suggerisce un « grazie! » ad ogni piccolo servizio che ti vien reso e un « anzi! » o un « prego! » anche quando spontaneamente ti verrebbe qualche altra parola sul labbro.

Gli è che, davvero, lo ripeto, il Galateo prepara la via alla Morale; e quando la provvida mamma insegna al bambino, che appena sa parlare, a dire « accie! », lavora inconsciamente a ingentilirne il cuore, a vincere l'egoisno del bruto e ad educare l'uomo.

II.

Tutto ciò che son venuto dicendo sin qui è messo mirabilmente in luce nel classico libro di monsignor Della Casa:

« . . . . . essere costumato e piacevole e di bella maniera » scrive il buon trattatista fin dalle prime pagine « *è o virtù o* « *cosa molto a virtù somigliante.* E comecchè l'esser liberale « o costante o magnanimo sia per sè senza alcun fallo *più* « *laudabil cosa e maggiore* che non è l'essere avvenente e « costumato, » — (dunque è cosa lodevole anche questa) — « nondimeno forse che la dolcezza dei costumi e la convene- « volezza de'modi e delle maniere e delle parole giovano non « meno ai possessori di esse che la grandezza dell'animo, e la « sicurezza altresì a' loro possessori non fanno: » ecc....

Ciò che non vuole affatto dire che monsignore confonda le due cose, per troppo avvicinarle:

« E potre' ti, s'egli stesse bene di farlo » — egli scrive — « nominare di molti, i quali, *essendo per altro di poca stima*, « sono stati e tuttavia sono apprezzati assai per cagion della « loro piacevole e graziosa maniera solamente; dalla quale aiu- « tati e sollevati, sono pervenuti ad altissimi gradi, lascian- « dosi lunghissimo spazio addietro coloro che erano dotati di

« quelle *più nobili e più chiare virtù*, che io ho dette:... »

Tralasciamo di ricercare se l'ottimo prelato non abbia *per avventura* una cotale predilezione per le belle maniere, come apparirebbe dalla frase: « giovano *non meno* ai possessori di esse » e da altre simili; da cui trapela la grande considerazione in che egli teneva i precetti del Galateo, anche in vista dei vantaggi mondani che se ne possono trarre. Nè fermiamoci ad osservare con che gusto pone subito in pratica egli per primo le sue regole con quello: « s'egli stesse bene di farlo », trattandosi di mettere alla berlina certa gente, il che in taluni casi è un dovere morale, benchè non iscompagnato da certa villanìa.

Insistiamo per contro sul fatto che egli non confonde le due cose. Le due sorta di « educazione » non collimano più quando per « educato » s'intende chi sa dar la mano alla maniera di moda, inchinarsi e salutare con tanti gradi di inclinazione sul livello del suolo e fino a tanti centimetri di distanza dalla testa al cappello; e chi sa strisciare e lustrare, e mettere bellamente a frutto questo profittevole capitale che sono le buone maniere. Ma qualora le belle maniere le si intendano filosoficamente (e così fa monsignor Della Casa) come qualcosa di umano e di perenne, che trova il suo fondamento nella necessità medesima dei rapporti sociali e nella natura costitutiva della psiche umana, e che permane più o meno intatta sotto la mutabilità capricciosa degli usi e delle mode — allora lo studio di questi naturali e fondamentali rapporti ci conduce certo *molto vicini* alla considerazione di quelli che hanno diritto di chiamarsi *morali*.

E il Della Casa ha fatto perciò — lo sostengo — opera di filosofo, e il suo modesto libricciuolo contiene più buon senso certo, ma anche più acume e più metodo e più verità che non certi ponderosi edifizi metafisici, poggiati sull'arbitrio per non dire risolutamente sull'errore.

Se dunque noi vogliamo guardare i due campi della Morale e del Galateo sotto quell'aspetto in cui essi veramente si possono dire analoghi, noi scopriremo facilmente più d'una analogia.

« Per la qual cosa » — continua sempre Monsignore —

« quantunque *niuna pena* abbiano ordinato le leggi alla spia-
« cevolezza ed alla rozzezza de' costumi, siccome a quel peccato
« che *loro è paruto leggieri* (e » — osserva il buon filosofo
con la consueta esattezza — « certo egli non è grave); noi
« veggiamo nondimeno che la natura istessa ce ne gastiga
« con aspra disciplina, privandoci per questa cagione del con-
« sorzio e della benivolenza degli uomini ».

E non è proprio quel che accade, sebbene in diversa misura, anche nella morale? Non tutte le azioni immorali sono considerate come reati, nè tutte, s'anche lo sono, vanno incontro ad una sanzione penale. Ma vi sono pene, e di tal natura sono le pene morali, che non infligge il giudice o almeno non quello che siede in tribunale, ma quell'altro severissimo giudice che è la pubblica opinione, o quell'altro ancora più temibile che è la coscienza.

L'analogia insomma c'è, e piena. L'essere garbato è una *dote*, sebbene non una dote morale; chi non l'ha, ne sopporta la *pena:* l'essere garbato è un *merito*, e un *demerito* l'opposto; noi cerchiamo di *educare* alle buone maniere come si cerca di educare alla virtù; lodiamo le maniere graziose, biasimiamo le sgraziate. Chi commette una sgarberia è ritenuto responsabile e ognuno si crede in diritto di dargli la lezione che si merita. Infine per un piccolo sgarbo commesso, arrossite, vi umiliate, chiedete perdono, altrettanto o quasi più che per una cattiva azione.

La vanità, l'amor proprio sono, direi quasi, più forti in noi che l'amore del bene; e quasi più ci vergogniamo di passare per zotici ed ignoranti, che di essere giudicati male moralmente.

Inoltre — dice il Della Casa: — « come i peccati gravi più
« nuocono, così questi leggieri più noia, o noia almeno più
« spesso: » ed evidentemente s'appone. Ci danno infatti assai più noia qualche volta, come dimostra una spiritosa farsa, « le
« piccole miserie della vita » che non forse le grandi. Perchè i mali non diventano dolori finchè non si sentono. E si fanno sentire bene spesso assai più i mali minori, ma più frequenti o più diretti o più immediati, che non i serî e grandi.

In Morale come in materia di buone maniere, — non vorrei che sembrasse una profanazione — occorre applicare sempre la medesima regola; riconoscere l'essere nell'ordine suo, non fare agli altri quello che non si vorrebbe fatto a noi stessi, rispettare in una parola negli altri quei diritti, quelle esigenze, quei bisogni che vorremmo rispettati in noi (in quanto, s'intende, ci prendiamo come il *tipo*, il modello dell'uomo sano moralmente, i cui bisogni sono legittimi e possono servire di norma di giudizio, di termine di paragone). In morale si deve però tener più conto dei bisogni più veri, piuttosto che di quelli *più sentiti*, che possono essere anche di minima importanza. In materia di Galateo per contro, si deve tener sopra tutto conto di questi ultimi. Si deve preoccuparsi sopra tutto di non recar *noia* agli altri, di non urtar loro i nervi (supponendo per giunta che li abbiano assai delicati), di non riuscire fastidiosi in nessun modo; ma anzi di *piacere* altrui. La Morale non ti impone invece per nulla di piacere agli altri, ma di piacere a Dio o a te stesso, in quanto hai di migliore; ti fa pensoso non già di procurare altrui noia ma danno, e specialmente danno morale. Vi sono casi in cui l'eroe morale deve urtare direttamente le convinzioni della gente e menare in giro la frusta, senza compassione, per una più alta e più giusta compassione.

Ma ecco i precetti del Galateo:

«... dêi sapere che a te convien temperare e ordinare i « tuoi modi, *secondo il parere di coloro* co' quali tu usi, ed « a quelli indirizzargli; ma » — soggiunge subito e cautamente il buon filosofo — « *ciò si vuol fare mezzanamente;* « perciocchè chi si diletta di troppo secondare il piacere altrui « nella conversazione o nella usanza, pare piuttosto buffone « e giuocolare, o per avventura lusinghiero, che costumato « gentiluomo; siccome per lo contrario chi di piacere o di- « spiacere altrui non si dà alcun pensiero, è zotico e sco- « stumato e disavvenente ».

E sentite ancora — e poi vi farò grazia di altre citazioni — con quale serietà di metodo, il nostro buon prelato pone il suo problema:

« Adunque conciossiachè le nostre maniere sieno allora di-

« lettevoli, quando noi abbiamo riguardo all' altrui e non al « nostro diletto ; *se noi investigheremo quali sono quelle cose « che dilettano generalmente il più degli uomini, e quali « quelle che noiano*, potremo agevolmente trovare quali modi « siano da schifarsi nel vivere con esso loro, e quali sieno « da eleggersi ».

Ecco adunque la parte negativa e positiva del suo programma. E conclude :

« Diciamo adunque, che ciascun atto che è di noia ad al- « cuno dei sensi, e ciò che è contrario all'appetito ; ed oltre « a ciò quello che rappresenta alla immaginazione cose male « da lei gradite, e similmente ciò che lo intelletto ave a « schifo, spiace e non si dee fare ».

Dopo ciò, il trattatista prende ad enumerare i sensi e gli appetiti, e gli esempi gli piovono dalla penna, per ogni categoria. E' uno studio analogo a quello che si potrebbe fare o in morale o in estetica enumerando non più solo i sensi e gli appetiti ma addirittura i bisogni. Il Della Casa ha ragione di cercare in quel terreno le radici delle buone maniere, perchè in fatto di Galateo si tratta veramente di sensi e di appetiti Ma poichè l'appetito e il senso precedono gli affetti e la ragione, perciò da quelli è logico cominciare l'educazione. L'educando lo si farà ragionare a poco a poco; ma prima è necessario insegnargli con l'esempio, abituarlo alle maniere, ai simboli, alle apparenze per formare a poco a poco sotto di quelle il fondo sostanziale della sua coltura.

Il Della Casa, collo scoprire questa inesauribile vena di ispirazioni pel moralista, nel senso più largo della parola, cioè per qualsiasi studioso delle umane cose, ha fatto opera importantissima. Ci ha dato in mano una chiave che sola può disserrare il mistero, in cui sono avvolte. Questa chiave non è che la semplicissima teoria dei bisogni.

A cui l' opera del celebre cinquecentista porge così una riprova sorprendente. Quelli che l'acuto filosofo viene a mano a mano enumerando non sono che bisogni la cui soddisfazione reca bene, e male l'insoddisfazione, senonchè qui *bene* e *male* hanno un valore relativo alle buone maniere ; provate ad

esagerare quei bisogni, ad aumentarli di grado e vedrete che non ci vorrà molto perchè diano luogo a veri e propri *mali* e *beni* morali.

Se è regola di Galateo che nel porgere un coltello si debba farlo in modo non solo da non ferire il commensale, ma da allontanare persino il *sospetto* d'un pericolo; tanto meno si può tollerare che altri, di proposito deliberato, pianti ad uno un coltello nella pancia. Se in un palco, a teatro, non vi collocherete in modo da togliere altrui la vista dello spettacolo, a più forte ragione non darete un pugno sugli occhi a chicchessia, salvo che, s'intende, per legittima difesa.

Del resto — e con ciò veniamo alla parte positiva — la ospitalità, che era un tempo un dovere morale quando era *più necessario* che lo fosse, non è diventata ora un semplice dovere di cortesia? Però ancora oggi vi sono doveri reciproci dell' ospitalità che sono sacri moralmente, e guai a tradirli! Opera di misericordia è dar da bere agli assetati e da mangiare agli affamati, ma è questione di Galateo l' offrire un rinfresco o un biscottino. Coprirci dobbiamo per pudore, ma vestirci a modo altrui, per le ragioni del Galateo. Mangiare per conservarci in vita, per il dovere della conservazione; ma da persone bene educate mangeremo in modo da non dispiacere ai commensali. E via dicendo.

Il *Galateo* di Monsignor Della Casa parla di ciò che non va fatto perchè *spiace* agli orecchi, agli occhi, ai sensi in generale. E in ciò l'opera sua non manca d'una certa *portata* morale. Ma dove l'affinità tra il Galateo e l'Etica risulta più evidente si è quando deve per forza entrare a discorrere di ciò che può spiacere al sentimento e all' intelletto; come ad es., gli scherni, le beffe, le insulsaggini e via dicendo. Allora si vede chiaramente come la persona bene educata e gentile, non foss'altro, per il rispetto che ha di sè medesima, finisce col rispettare anche l'altrui dignità e comportarsi per ciò solo più moralmente che l'ineducata. E potrei con citazioni tolte dal Capitolo XXVIII confermare tutto ciò; se non avessi fatta formale promessa di non più citare.

Insomma, da un esame attento delle regole antiche e moderne del Galateo, risulta che anche quest'ordine di considerazioni, di studî e di precetti riguardanti l' uomo ha, per necessità ineluttabile di cose, come suo naturale oggetto l'uomo stesso coi suoi bisogni; e che questo fatto basta ad avvicinare il Galateo alla Morale non solo, ma all'Estetica, alla Logica e persino all' Economia, alla Giurisprudenza, ecc.

Quando il Galateo vi raccomanda di non ischernire, di non offendere come che sia l'altrui persona, insegna a rispettarne i sentimenti morali, non meno che i diritti naturali e positivi. Quando vi ammonisce di non far brutti rumori, di non raccontare i vostri sogni, di non ciarlare eccessivamente, di di non infarcire i vostri discorsi di inutili intercalari e di insulsaggini, vi dà, in fondo, dei precetti di estetica. E quando vi dimostra che le maniere garbate non sono soltanto belle e buone, giuste e meritevoli, ma anche utili, vi insegna ancora la via di trarre dalla persona vostra il maggior profitto possibile, col rispetto di tutti gli onesti.

Dalle quali considerazioni si può trarre, se non altro. questa conseguenza: l'importanza cioè della buona educazione, anche nel senso che dà alla parola il solo Galateo. Chi l'ha infatti ricevuta ha, per confessione di tutti, avuto un patrimonio che è destinato a rendergli in più d' una circostanza. E si noti, non perchè sia « educazione » la facilità a piegar la schiena, ma proprio in quanto la buona educazione — anche nel senso stretto della parola — ha potuto contribuire a farlo uomo. Chè, per l'intima connessione in cui sono tra di loro tutti i fenomeni interni della nostra psiche, imparare come si deve stare a tavola, a dir grazie, a chiedere scusa a tempo debito, a porgere un coltello, a raccattare da terra un oggetto o che so io, a fermarsi ritto in piedi a tacchi uniti, dinanzi a un personaggio, e guardarlo in faccia ascoltandolo o parlandogli, a rispondergli con fermezza e con precisione, con correttezza e con sincerità, è anche imparare tante cose che sono buone moralmente.

Ho udito un pedagogista, che era forse troppo rigido nel mantenere tra le cose le distanze e le differenze specifiche, dire che dove non è libera volontà e conscia opera di tra-

sformazione, dove è ferrea disciplina e materialità di atti esteriori, non è vera educazione (1). Eppure, chi bene osservi, troverà che l'educazione militare dirozza molto. E il dirozzare non sarà l'ultimo, ma certo il primo passo per educare. La nettezza degli abiti, il portamento dignitoso, la prontezza nell'obbedienza e nel recare ascolto od aiuto altrui, son tutte cose che hanno attinenze più profonde che non si creda alla schiettezza dell'animo, alla dignità personale, alla gentilezza intima.

Che se ad altri e a noi medesimi può, in certi istanti, parere altrimenti, gli è perchè non bisogna confondere ciò che porta solo il nome di Galateo, di Educazione, di Disciplina con ciò che ne ha le qualità effettive. Contro questo pericolo vorrei mettere in avviso il lettore. Il Galateo non consiste, come la morale del resto, nell'ottemperare ai precetti d'una setta particolare, d'una ristretta cerchia di persone; non ha che fare col vero Galateo nè il pizzicare l'*r*, nè il chiamare le persone col semplice cognome senza il loro titolo, nè il parlar francese o piemontese invece che italiano, nè il cambiarsi d'abiti due o tre volte in una giornata e non portare che cravatte

(1) L'educazione vera e propria non può essere fondata che su la libertà. Educare in fondo significa indurre l'educando ad « educarsi ». Là dove non è libera accettazione d'una legge non è vera educazione. Ma in pratica le cose vanno un po' diversamente. Gli uomini non sono tutti, nè sempre nè in tutti i momenti della loro vita, liberi e ragionevoli; e bisogna un po' prenderli come sono e non immaginarseli ognora come dovrebbero essere. Onde l'educazione deve per necessità di cose procedere alle volte per gradi, e valersi successivamente della forza, dell'autorità, e infine della persuasione pura. Accade che prima si obbedisce per forza e poi ci si fa l'abitudine e quindi si ragioni sull'abitudine presa, sulla necessità logica ed etica di agire in tal modo, e si arriva in fine all'autoeducazione libera. Io che vivo da più di venticinque anni nella scuola, vedo che i nostri allievi che noi cerchiamo di educare, oltre che di istruire, ma coll'esempio, colla dolcezza e colla persuasione, ci tornano dall'esercito molto più educati. A qualcuno, con la mia usata franchezza, l'ho anche detto. E' un po' un'umiliazione per la scuola: ma è la verità. Dunque una sanzione immediata val più di tanti bei ragionamenti; onde io persisto nella mia vecchia opinione che anche l'esercito è una scuola e per giunta una buona scuola.

sciolte e guanti d'un dato colore, nel così detto « snobismo » insomma. L'Educazione non istà nei convenevoli, nelle riverenze, nell'etichetta, nel formalismo. Il formalismo e la pedanteria sono i gran nemici così del Galateo vero come del bene etico, del bello estetico, del giusto e dell'utile vero. E se per disciplina non s'intende altro che certa rigidezza esteriore nella trepidazione continua di chi si aspetta una punizione, addio a tutti i vantaggi della disciplina!

Ma converrebbe per l'appunto ritornare un pochino a quella educazione e a quel rigore che forniva il distintivo tradizionale delle antiche famiglie veramente nobili anche nell'intimo; presso le quali, l'educazione dei padroni era garanzia dell'educazione dei servitori; dove non la superbia ma la gentilezza dei modi incuteva il rispetto vero, quello che ha sede, non nel dorso, ma nel cuore. E le mammine buone ed intelligenti, colla sicurezza loro propria di intuizione, continuino pure ad insegnare le buone maniere, anche se qualche giovane babbo rivoluzionario mostra qualche volta di volersi ribellare anche al Galateo! Ma curino però che i loro bimbi usino le buone maniere con tutti, senza distinzione di persone e di classi sociali, perchè quella è vera educazione, che è anche carità — la quale, come tutti sanno, non è di solo pane. E se — e poi finisco la predica — e se un po' di questa buona educazione potesse dal seno delle famiglie diffondersi anche nei pubblici uffici, forse forse ne trarrebbe vantaggio la nazione intera!

Da un pezzo si grida che bisogna educare e non solo istruire. Ma è necessario che ciò parta dall'alto; sono i superiori che, rispettando sè stessi, devono incutere agli altri il rispetto di tutti. La mancanza di certi riguardi dovuti al grado, alla posizione sociale, ai meriti peculiari di una persona, questa smania livellatrice che tratta tutti da facchini, per arrestarsi però, punto provvidenzialmente, a certi gradi, non educa neppure al sentimento dell'uguaglianza vera, ma inasprisce ed offende.

La Cortesia è una virtù o cosa molto a virtù somigliante — come bene osserva il Della Casa. E se l'Italia nuova saprà comprenderlo, le cose non andranno peggio di adesso.

## NOTE

I. Su « La Cortesia » nel 1910 scrisse un bel Saggio, pubblicato in elegantissima edizione della tipografia Racca di Bra, il prof. Giuseppe Tarozzi. Egli trova che la caratteristica dei fatti di cortesia è di non avere alcun *perchè*, e che la cortesia non costa niente : mentre veramente un perchè alla cortesia si potrebbe trovarlo nel bisogno che ha l' uomo di ingraziarsi l' altro uomo, e di vivere con esso in pace, quando a ciò non s'oppongono gravi interessi; di non esser sempre lupo all'uomo, come dirà poco dopo lo stesso autore ; e veramente costa qualche poco, in quanto è talora uno sforzo che l'uomo fa di dominarsi per non essere o non parere sgarbato. Però anche il Tarozzi chiama la cortesia « minor sorella nella famiglia del bene », riconosce ch'essa sorge da « un bisogno d'amore, di grazia e di letizia » e in fondo è d'accordo con me.

Non posso ora qui riassumere il suo elegante discorso e mi limito a segnalarlo al lettore.

II. E' questo un tema sul quale di rado ci intrattengono giornali e riviste. Tuttavia, nell'ultimo numero di questo infausto 1916, la Rivista « Minerva » riassume un articolo di Alan Sullivan dello « Harper's Monthly Magazine » su « Le belle maniere », in cui non mancano le buone osservazioni. Ricordata l'opinione dell'Emerson che le definisce : « proprietà personali e non comunicabili » e che le dice create dalla capacità d'agire, l'A. trova che in oggi la capacità di agire produce arroganza, impazienza, durezza, sospettoso e cinico riserbo. Nel corso dell'articolo, non sempre rimane nel tema ; poichè qualche esempio ch'egli reca, come quello del selvaggio ospitale, è un vero caso di generosità e nobiltà, non raro anche fra i nostri contadini e montanari, anzichè di semplice cortesia di maniere. E ciò altro non prova che il facile contatto tra le qualità puramente esteriori della così detta buona educazione e le intime virtù del cuore. L' A. trova che alcuni confondono le buone maniere con i buoni costumi e brutalmente afferma : è un errore. Non ha torto di sostenere che tra lo « stato mentale » della cortesia e quello della moralità vi è differenza ; ma non vede che in pari tempo vi è « relazione ». Il Tocqueville lasciò scritto nel 1835 : « La vera dignità delle maniere consiste nel restare « sempre al proprio posto, senza salire più in alto nè scendere più in « basso : e questo può farlo un contadino come un principe ». Ma questo non san fare tutti coloro che sono generalmente umili coi grandi e superbi coi piccoli ; la quale è quasi sempre la sicura caratteristica del fiore dei mascalzoni, maleducati così all' esterno, come nell' intimo loro, così per rispetto al galateo come per riguardo alla morale. Dice bene l'A. che « alle belle maniere si riallaccia, con innegabile vincolo, l' arte »

E' difatti tutta una questione di « misura »; tra la viltà, ad esempio, di quell' umile spirito cortigianesco che fa da taluno accettare per oro di coppella ogni strafalcione che al suo interlocutore piaccia di ammanirgli, e l'oltracotanza di chi non fa che darti sulla voce e correggere, criticare, superare ogni cosa che ti sfugga dal labbro in sua presenza. La cortesia é anche tolleranza; la quale è pure una virtù morale ed estetica. La grossolanità non è sempre la stessa cosa che la sincerità: e molte volte non è altro che quello che è, cioè villania.

Con tutto ciò non si vuol dire che la cortesia di cui alcuni fan mostra fuori di casa sia sempre una sicura arra di bontà vera di cuore. Il Wilde osservò non so veramente con quanta esattezza che « l' immoralità comincia a casa »; cioè, osserva l' articolista, dove appunto generalmente la cortesia finisce. E qui è indubbiamente contenuta una verità particolare, se non universale.

La conclusione? si è che il Galateo, appunto come uno degli aspetti della condotta umana, è in relazione con tutti gli altri: e non solo coll'arte, ma colla morale, colle prescrizioni religiose persino, con tutto ciò che si dice tatto, prudenza, politica. E questa relazione può essere di opposizione e di accordo, a seconda dei casi particolari. Ma esiste, deve esistere. E ciò è quanto si voleva dimostrare.

---

## IX.

## Sull'Etica rosminiana in genere e segnatamente sul concetto della " Stima pratica „ (*).

### I.

L'A. incomincia col distinguere nelle azioni esterne dell'uomo l'aspetto materiale (in cui non sono morali, ma simili a quelle dei bruti) e l'aspetto morale, che deve essere una qualità « che nasce loro dalla relazione che esse hanno col principio *intellettivo* e *volitivo*, dal quale procedono ».

Ma ciò non può essere ammesso senza qualche difficoltà. Prima di tutto, le azioni morali sono soltanto le azioni esterne? o non piuttosto interne ed esterne? D'accordo, che alle azioni interne (sentimenti, affetti, desideri, propositi, pensieri, giudizi, fini, intenzioni, anche prima che si traducano in azioni esterne) come del resto alle esterne si può applicare la qualità di morali, in quanto si mettono in relazione con un « *quid* » che bisognerà determinare, ma che mi riservo per

(*) Mi valgo, per quest' analisi della dottrina rosminiana, in primo luogo del 1° vol. della Filosofia della Morale, che contiene: *a*) Principii della Scienza Morale; *b*) Storia comparativa e critica de'sistemi intorno al principio della morale, nelle prime pagine della quale è una Esposizione del sistema dell'Autore - Milano, Pogliani, 1837; in secondo luogo dell'opera del Gentile, intitolata: *Antonio Rosmini* — Il principio della morale a cura di G. Gentile — Bari, Laterza, 1914.

Cfr. pure sull'Etica rosminiana l'opera di *G. Vidari*, *Rosmini e Spencer* — Studio espositivo critico di filosofia morale — Milano, Hoepli, 1899.

ora di dire se sia soltanto un principio intellettivo e volitivo. L'autore stesso parlerà poco dopo di principio affettivo. Bisognerebbe dunque decidersi: intellettivo, affettivo o volitivo? e perchè non tutti e tre? Il lettore già indovina che noi vorremmo riposto questo « *quid* » — il quale, messo in relazione con le nostre azioni, interne ed esterne, le rende suscettibili d'essere giudicate morali o immorali, — non già in questo o quel principio particolare, ma in tutta la nostra coscienza morale, con tutte le forze di cui è capace, intellettuali, sentimentali e volitive. Ma di ciò in seguito.

Però occorre ancora un'altra distinzione. Certo le azioni umane sono morali o immorali rispetto a una forma specifica della coscienza, che ha un suo oggetto particolare, e che noi chiamiamo Coscienza morale. Ma le azioni che una data Coscienza giudica morali o immorali possono essere sue o non sue. Ora, soggettivamente parlando, non sono morali o immorali che le azioni (interne ed esterne), di cui il soggetto in questione ha avuto in qualche modo coscienza, e che sono state da lui volute e fatte intenzionalmente, consapevolmente, liberamente; mentr'era ben desto e presente a sè stesso, *compos sui;* e in quanto vigeva in lui la coscienza morale. Ma, oggettivamente tutte le azioni dell'uomo (interne od esterne) anche se inconsapevoli, possono essere sottoposte al giudizio della Coscienza morale che, a seconda dei loro effetti, le giudicherà moralmente buone o cattive. Codesta distinzione non ci pare inopportuna, appunto perchè troppo spesso dimenticata.

L'A. si propone subito dopo di « cercare il modo, onde le azioni esteriori » (abbiamo già visto che vi si possono abbracciare anche le interiori) « procedono dal principio intellettivo e volitivo, e come avvenga, che queste azioni ricevono la qualità morale, di cui per sè sole considerate, van prive ». Ricerca senza dubbio interessante, che equivale a domandarsi — nel nostro linguaggio — in che relazione stiano le azioni dell'uomo con la coscienza morale e in che consista codesta tipica forma di coscienza. Ora appunto nell'affacciarsi a questa ricerca e fermandosi prima di ogni altra cosa ad osservare « quali sieno le cause prossime efficienti di queste azioni » le trova nel principio *affettivo* dell'uomo, poichè « i movimenti

« del nostro corpo (ai quali finalmente si riducono tutte le « azioni esterne e materiali) quando si fanno da noi, proce- « dono sempre immediatamente da qualche nostra affezione « interna, che è appunto la loro cagion prossima ».

Ma la cosa non va punto liscia per noi; e non possiamo affatto lasciarla passare senza discussione. Ammetto che una delle categorie in cui si possono raggruppare le cause efficienti dei nostri moti od azioni esterne, ed anche sempre per integrare la formola rosminiana, dei nostri moti interni, (sensazioni e sentimenti piacevoli o dolorosi, impulsi ed affetti che nascono da altri affetti, idee e pensieri, intenzioni, disegni, propositi, anche non attuati e considerati indipendentemente dalla loro attuazione) sia la categoria appunto degli affetti, il principio affettivo del R.; ma contesto ch'essa sia la sola. Noi non agiamo sempre, direi, affettivamente od emotivamente; ossia perchè una cosa ci attragga, l'altra ci respinga, poichè l'una ci dia piacere, l'altra pena, onde l'una ci ispira amore, l'altra odio, e cerchiamo naturalmente la prima e fuggiamo la seconda. Noi non siamo unicamente mossi dalla sensazione immediata o mediata, e sia pure dal sentimento, volendo confinare la prima nei dati del corpo e il secondo riservare ai dati della psiche.

Neanche l'animale obbedisce propriamente a questa legge (1). A tutti sarà accaduto di vedere qualche volta un cane andare a zonzo, quasi direi alla caccia di sensazioni fortuite e ognuno l'avrà visto fermarsi o correre a seconda se l'attirava un odore o lo minacciava un pericolo, col naso all'aria e coll'evidente attitudine dell'ozioso che va a spasso e domanda al caso che mai vorrà fare. Ma ognuno parimonti si ricorderà d'averne visto qualche altra volta un altro andarsene diritto per la sua via, come pensoso d'una certa meta da raggiungere, ben deciso a non lasciarsene affatto distogliere in alcun modo, coll'attitudine propria di chi obbedisce a un suo interiore proposito. Ora io non so veramente quel che accada nell'anima degli animali; ma propendo a credere che neppur essi vivano in perpetuo sotto l'influsso della suggestione esteriore; e le

---

(1) Cfr. Saggio VI, pag. 152.

loro interne sensazioni, sembra a me, perchè durino, perchè possano trasformarsi da moventi in motivi di azione, bisogna pur che si possano alquanto, per dir così, irrigidire sino a non esser più tanto dissimili dalle ordinarie « idee » che muovono gli uomini. Quel che è certo, noi uomini non siamo sempre mossi da motivi affettivi.

Una gran parte della nostra vita, intanto, è regolata meccanicamente dall'abitudine. Ora è certo che le abitudini nostre possono dipendere dai nostri affetti, ma anche dalle necessità, freddamente analizzate e accettate dalla ragione. Si noti che, a propriamente parlare, nessuna azione nostra — interna od esterna, consapevole o meccanica — è indifferente alla morale: che, soggettivamente, possiamo agire senza pensare, senza riflettere, e persino in uno stato inconscio o subconscio, quasi di sonnambulismo; ma che non perciò ogni nostra azione cessa di avere oggettivamente un valore, sia pur minimo, il cui effetto si riverbera sull'azione in sè, nel giudizio che noi stessi ne diamo o altri ne darà, e si riflette ancora su di noi, servendo sia pure in minima parte a determinare un atteggiamento del nostro carattere, col quale dovremo fare i conti dinanzi al tribunale interno della Coscienza.

A farla breve, ogni azione nostra può essere, oggettivamente considerata, conforme o disforme al dovere o alla legge morale; può essere, moralmente parlando, utile o nociva, buona o cattiva, indipendentemente dal fatto se è stata voluta; solo, soggettivamente, potrà esserci imputata o no, secondochè noi potremo provare che ne abbiamo avuto la coscienza e l'intenzione.

Da ciò si può scorgere l'importanza che può avere per la morale la soluzione del problema psicologico qui adombrato dall'A. Qual'è dunque la causa efficiente delle nostre azioni? Pare a me che non sia sempre ed esclusivamente l'affetto, cioè il sentimento; sia poi esso concepito come la facoltà di provar piaceri o dolori, di sentire un'immediata attrazione o un'immediata ripugnanza; o come un desiderio abituale, una inclinazione, una costante disposizione all'amore o all'odio; — ma anche una ragione del tutto fredda, un calcolo mentale; cioè una necessità vagliata, un bisogno riconosciuto e accet-

tato, un fine voluto, non già per la via del sentimento, ma per quella della intelligenza e del giudizio.

In altre parole, anche qui bisogna considerare la cosa sotto l'aspetto oggettivo e sotto quello soggettivo. Soggettivamente, chi agisce è sempre ed unicamente la Coscienza, nella sua fondamentale unità, ma tutta adunque la coscienza, non questa o quella sua attitudine, presa isolatamente. Oggettivamente, il motivo agente è sempre il bisogno. Ma di questo bisogno — non sarà mai troppo l'insistervi — la Coscienza può prendere possesso in tre modi ben distinti, a seconda delle tre fondamentali attitudini sue proprie:

1. può essere afferrato dall'intelligenza e allora diventa un motivo vero e proprio, un fine o, se vi piace, un mezzo da subordinare a un fine.

2. può toccare la corda del sentimento, e allora è affetto, impulso momentaneo o abituale.

3. può immediatamente incontrarsi colla volontà, e allora bisogno e volere, necessità e libertà si identificano nell'atto.

Questo processo psicologico può essere poi più o meno palese, chiaro, compiuto. Da ciò dipenderà la minore e la maggiore oscurità nostra sui motivi che ci determinarono ad agire. Oltracciò il soggetto può essere più o meno abile ed abituato a codesto lavoro di analisi sulla propria coscienza.

Ad ogni modo, secondo quanto è detto più sopra, noi ci troviamo qui dinanzi ad un vero errore comune, ahimè, al Rosmini e a più altri filosofi. Il Nostro aveva bisogno di credere così per sostenere la sua dottrina della « stima pratica » e vedremo che infatti nei « Principi della scienza morale » prima di toccar di quel concetto deve prendere le mosse ancora dall'« amore ».

Eppure la teoria su esposta non infirma punto il concetto sostanziale della « stima pratica » e basterebbe a persuadersene, il notare che se anche si dovesse concepirla come una triplice stima, intellettuale, affettiva e volitiva che si rivela nell'azione e rivela nell'attore un atteggiamento caratteristico, non cesserebbe perciò di poter essere conforme o disforme ad una precedente « stima speculativa », più calma e riposata,

rivelatrice del carattere vero del soggetto operante, e indizio certo in lui della presenza di una Ragione universale.

Non è dunque fuor di luogo l'insistere su questo punto, nel quale il R. non è certo kantiano. Per Kant, l'uomo o è sotto il dominio della inferiore facoltà di desiderare, in cui Egli confina tutti i bisogni, le inclinazioni, le propensioni, le tendenze; oppure sotto quello della volontà, della ragione pratica, della libertà (che è tutt'uno) e che è per lui la facoltà di determinarsi pel rispetto alla legge o almeno in seguito ai concetti della mente. Anche E. Kant non è ancora al nostro modo di vedere pienamente nel vero. Perchè l'uomo può obbedire alla legge e compiere il dover suo, tanto se agisce freddamente, per motivi di ragione (come fa ad es. nella tecnica), quanto se agisce per motivi di sentimento. La moralità non è tutt'uno con la razionalità della condotta; la moralità dipende unicamente dalla bontà delle azioni pensate o fatte; cioè dalla bontà della volontà. Il criterio di moralità sta nel conato del volere verso l'infinita bontà. Ma lasciamo per ora codeste disquisizioni.

Il R. prosegue distinguendo ancora tra queste affezioni interne, quelle che appartengono alla natura *animale*, come sarebbero l'ira o la libidine e le affezioni *razionali*. E conclude che « se l'affezione è animale, in essa non può risiedere la « moralità; perciocchè l'affezione animale è cieca, necessaria, « istintiva ». Onde « se trattasi adunque di un'azione esterna « che ha per sua *causa prossima* un'affezione animale, vo- « lendo cercare onde a lei venga l'essere morale, converrà « non fermarsi all'affezione animale, sua causa prossima, ma « cercare più innanzi qualche altro principio, che comunichi « la moralità tanto all'affezione animale, quanto all'azione a « questa conseguente ».

E questa volta l'osservazione è giustissima. Difatti ciò che dà il valor morale alle azioni non è la « causa prossima », non è il motivo diretto, immediato che ce la fa compiere, ma il principio cui ci siamo ispirati nell'agire, o cui siam soliti subordinare i nostri atti, per giudicarli e perchè ci serva di guida; la regola ordinaria della nostra condotta. Questa imprime un valore speciale ai nostri atti, siano poi essi il frutto

immediato di impulsi affettivi, di motivi pensati o di una reazione riflessa della volontà perchè è dessa in fondo che li padroneggia. Il R. porta l'esempio d'un padre che riprenda il figlio vizioso. Quella non è più ira, a vero dire, ma santo sdegno e il R. non ha abbastanza avvertito che si tratta di due cose diverse: l'ira è bestiale; lo sdegno è altamente umano (1). Non importa per ora; il R. si domanda onde nasce: e trova che è *l'amore del bene*, l'amore della virtù la causa prossima di quello sdegno. Non occorre altro. Siamo d'accordo; ciò che dà, soggettivamente parlando, la qualità morale alle azioni è semplicemente questo, che siano ispirate all'amore del bene: e questo amore della virtù non è già (come mostra di credere qui il R.), *una* delle affezioni razionali da cui può dipendere la moralità delle azioni, ma *l'unica*, poichè è quella stessa Ragion pratica, o Volontà buona, o Libertà, in cui E. Kant, riponeva il fondamento dell'Etica. Senonchè, quantunque il R. abbia preferito alla nuda e fredda Ragione il termine affezione, benchè seguito dall'epiteto di *razionale*, è tuttavia molto difficile, in questo punto, di salvarlo dalla taccia di intellettualista, perchè dopo aver messo le mani sull'« amore del bene » si domanda: « Or troveremo noi la moralità di queste affezioni razionali? Sarà egli da esse che ricevono il loro esser morale le affezioni animali e gli atti esterni? Non ancora: perchè se le affezioni razionali contenessero in sè la moralità, altre sarebbero viziose ed altre virtuose nè potrebbero mai essere diversamente. Per esempio, l'amore razionale dovrebbe essere sempre vizioso, o sempre virtuoso: e pure noi veggiamo che questo amore razionale talora è virtuoso e talora vizioso, talora acquista lode e talor biasimo, secondo gli oggetti buoni o cattivi a cui viene applicato ». Giustissimo; e trova che « l'amore od altra affezione intellettiva » qualsivoglia (perchè non dice più *razionale?* ha le sue buone ragioni per farlo, come si scoprirà fra poco) « sarà degna di lode se ella è ragionevole, e sarà degna di biasimo se ella è irragionevole ». Ecco perchè non ha più chiamato *razionali* le affezioni; per

(1) Cfr. la mia Critica alla Morale Kantiana; pag. 152.

evitare che ciò che è detto razionale possa essere irrazionale, cioè irragionevole. Fa pena il vedere in che miserevoli imbrogli possa cadere talvolta anche un ingegno come quello del Rosmini! E che cosa sarà questa *ragionevolezza*, che dà alle affezioni intellettive l'esser morali? Un'affezione è ragionevole se è proporzionata all'oggetto cui si riferisce. Ecco l'intellettualista: l'essere morale o no, per un soggetto, dipenderà solo dall'essere o no capace di proporzionare le proprie affezioni all'entità degli oggetti, cioè in fondo di vedere, di conoscere, di sapere. L'amore qui non c'entra per niente; o almeno è subordinato all'intelligenza, alla ragione. E parimenti è intellettualistico il suo concetto della stima pratica, a parlare del quale per l'appunto sta qui aprendosi la via.

Eppure a trarlo da queste pastoie, gli bastava la considerazione che la « coscienza morale » largamente intesa non è solo conoscenza o solo amore del bene, e poteva finalmente risolvere la sua indecisione tra l'elemento intellettivo, l'affettivo e il volitivo, abbracciandoli sicuramente tutti e tre. La coscienza morale è infatti: intelligenza, sentimento e volontà del bene: e cioè, se codesta forma sintetica non basti a chiarire il nostro concetto, è:

1. intelligenza; cioè intuito, percezione, visione, discernimento, giudizio, conoscenza, di cose buone da volere e da fare; e ragionamento e riflessione intorno ad esse; in una parola: logica, scienza.

Gli intellettualisti hanno dunque certo una parte (una terza parte precisamente) di ragione. Ed era certo nel vero Socrate quando diceva che la virtù è sapere. Uno scemo, uno stupido non può essere veramente buono: quella di certe persone è impropriamente chiamata bontà; non è già essere buoni l'essere innocui: la bontà vera suppone il tatto, la finezza, la ragionevolezza, la logica, in una parola: la testa.

2. sentimento ed affetto; e cioè la capacità di compiacersi del bene: di gustare il piacere d'una buona azione; una sensibilità specifica che si dovrebbe dire morale: non solo ciò che si chiama d'ordinario « il buon cuore », che spesso è soltanto debolezza, arrendevolezza, pieghevolezza, per cui cediamo alle pressioni anche ingiuste, non sappiamo negar nulla ne-

anche ciò che in sè è male; ma la pietà per ciò che è degno di pietà (e certo la Ragione ne giudica), la simpatia per ciò che è degno di simpatia; il « rispetto », per cui ha parole rispettose anche il Kant, l'amore di ciò che è buono, quell'amore del bene che, nato ed educato comunque, diventa a poco a poco una forza, una potenza, un sentimento stabile, un'inclinazione, un affetto a cui non si fa invano appello. Perciò anche i sentimentalisti hanno dunque la loro parte (una terza parte) di ragione: poichè questo sentimento può essere ereditato ed educato, come può essere compresso e soppresso: ed ha dunque la sua importanza nella Morale.

3. volontà. Infatti il sapere e il sentire per sè soli valgono ben poco, se, quando nasce un conflitto, non si ha la forza di lottare. Senza la volontà ferma e costante, libera e forte per attuarlo, non basta sapere o amare il bene. Senza volontà, non si hanno che mezzi caratteri: non cattivi, ma non buoni: esseri che vedono, che sanno, che capiscono, che si commuovono, ma non hanno il dominio di sè che è necessario per essere veramente virtuosi.

Torniamo al nostro Rosmini. Il guaio è che il suo intellettualistico principio della « ragionevolezza » non è sufficiente alla soluzione del problema; come del resto il concepire ciò che dev'essere una solida coscienza morale non è possibile indipendentemente dal suo oggetto, che bisogna definire; e cioè il bene morale. E siamo così condannati a muoverci eternamente in un cerchio senza uscita.

Ragioniamo un poco su questo concetto della ragionevolezza. Il R. ha contrapposto a ciò che è animale ciò che è razionale: e pare voglia con ciò distinguere ciò che è cieco, necessario, istintivo, da ciò che non è cieco, non è necessario, nè istintivo, ma libero; o forse ancora ciò che è animale da ciò che è umano (dato che la razionalità e la libertà comincino proprio dall'uomo, del che finora non sappiamo null'altro che quanto andiamo favoleggiando) o ciò che è corporeo e ciò che è spirituale.

Il problema, che qui ci si affaccia, è tutt'altro che lieve. Si può contrapporre il mondo della materia a quello dello spirito, il mondo della natura a quello della storia, in quanto

la si consideri come opera dello spirito; ma quando si tratta di noi stessi, come possiamo scindere l'animale dall'umano? Sarebbe comodo il poter dire: quanto è *in me* di animale non mi appartiene, obbedisce all'istinto, è cieco, è necessario; dunque non occupatevene. Sono uscito fuori dei gangheri per l'ira? Niente: un poco di bestialità. — Probabilmente anche gli avversari ci darebbero ragione. — Ho commesso un atto di libidine? — lo so, sono un bruto. Precisamente quello che pensiamo anche noi — ribatterebbero gli altri. Con ciò non voglio dire, si noti, che il R. ci ritenga irresponsabili di questi atti. Ma se dunque sono nostri, appartengono a noi, e ne siamo perciò responsabili, sono umani e non animali. Animali solo in quanto hanno lor sede nel corpo e nelle funzioni organiche, le quali abbiamo comuni con gli animali, ma pure dipendenti dalle altre affezioni, quelle razionali, come le intende infatti anche il R. Queste, le affezioni razionali, hanno sede nell'anima, di cui veramente non sappiamo quanta parte assomigli o non assomigli a quella dei bruti. L'ira, ad es., a vero dire, ha sede nel corpo o nell'anima? eppure anche gli animali hanno il potere di adirarsi! (1). Ma bisognava studiare e classificare queste affezioni dell'anima. A me pare, l'ho detto più volte ormai, che si possano ridurre all'amore del vero, del bello e del buono le vere superiori affezioni del-

---

(1) Pare a me che l'ira abbia il suo fondamento nel particolare e lo sdegno nell'universale. Noi ci risentiamo per ira, allorquando ci sentiamo toccati negli affetti istintivi, che abbiamo comuni alle bestie, nell'istinto di conservazione ad es. e in tanti altri affetti che ne derivano, come l'istinto della difesa personale, dell' amor proprio, in tutto ciò che ha attinenza alla nostra persona, in tutto ciò che ci è caro. Ma ci sdegniamo, se ci sentiamo lesi nelle nostre convinzioni più alte, se vediamo misconosciuta la nostra indipendenza e libertà religiosa o politica, posto in dubbio il nostro amor patrio o la nostra sincerità, offeso il nostro senso della giustizia o l' amore a ciò che noi con tutta la forza dell'animo crediamo supremamente vero, bello, buono: in una parola all'ideale.

Anche il Leibniz è di questa opinione:

« Il semble que la colère est quelque chose de plus simple et de plus « général, puisque les bêtes en sont susceptibles . . . . .

*Leibniz* — Oeuvres philosophiques. Paris - Alcan, 1900, v. 1, p. 130.

l'uomo, per cui l'uomo si distingue dall'animale, poichè l'affetto del maschio per la femmina e viceversa, della madre per i suoi nati e di questi, fino a un certo punto, per quella, è cosa del tutto naturale e animale; che se gli affetti famigliari, l'amor di patria, l'amor di gloria ad. es. e in una parola tutti gli amori umani, da quello per antonomasia, ossia l'amore per la donna, a quello metaforico per ogni causa ideale, si considerino in quanto veramente ci elevano e ci nobilitano, si scopriranno nutriti di qualcuno o di tutti e tre quegli affetti fondamentali. L'amore rende poeti; perchè? l'amicizia, già l'osservava Aristotele, non può aver fondamento che nella virtù; perchè? l'amor di patria non si spiega con l'idea dell'interesse; perchè? se trovate che un figlio ama davvero sua madre, un marito sua moglie, un amante la sua amante, un amico il suo amico, voi vi permettete di non disperare di lui; perchè? A tutti questi *perchè* non è facile rispondere in breve; ma il lettore ci pensi e vedrà che ogni amore degno ci eleva a qualcuno degli aspetti più alti dell'essere, che sono o il bene, o il vero, o il bello.

Un amore che non sia un poco un'esaltazione estetica; una sorta di fede quasi religiosa in qualcosa di eterno, di infinito, di assoluto; concepito come un dovere, per rispetto ad una legge e ad un ordine superiori, non è grande amore. Sarà sensualità, comodità, interesse, convenienza, complicità, ma non è amore. Ma ciò dunque che eleva l'anima sopra sè stessa non è tanto l'uso di una sua facoltà, come ad es. la Ragione, ma questa capacità di tendere verso ciò che la trascende; verso un assoluto, un universale, sia poi esso chiamato coi nomi di vero, di bello o di buono o con quello che per taluni ne è la sintesi: Dio. In tanto cioè l'anima è veramente superiore a sè stessa, in quanto non è umana, ma divina. E l'umano, termine intermedio, noi ora lo abbassiamo fino alla animalità, or lo eleviamo sino a Dio. — La Ragione per sè è uno strumento che serve al bene come al male. Il che E. Kant non ha abbastanza considerato. E la ragionevolezza di cui qui parla il R. non è di per sè la moralità. « Un amore « o un'altra affezione qualsivoglia si dice ragionevole, quando

« ella è proporzionata all'oggetto a cui si riferisce ». Ma chi ci dice che il criterio di proporzionarla dipenda unicamente dalla Ragione?

Lasciamo da parte il fatto che la ragione ha le sue aberrazioni e i suoi errori, che è diversa nei diversi individui, che la ragione ragiona o sragiona, ma non è per sè una facoltà valutatrice. Servirà mai a giudicare del bello, del brutto; dell'onesto o del disonesto, del giusto o dell'ingiusto, come vale a discernere il vero dal falso?

Potrà bensì, in quanto e fin dove avrà scoperte le ragioni su cui poggia il fatto artistico, aiutare e sorreggere il nostro Gusto, — che intanto presuppone — e avvalorare persino le convinzioni dell'artista e del critico. Nessuno meglio di me è disposto ad ammetterlo. Potrà, nello stesso modo, scoperte le fonti del bene, additarle alla coscienza; ma se questa fa difetto, è finita; la ragione per sè è arida, fredda, indifferente a tutto, fuorchè al valore dei concetti e delle idee, come quantità calcolabili o qualità associabili. Non può dunque essa sola proporzionare l'affetto all'oggetto, e via, diciamolo, l'amore all'essere, se questo amore non c'è, e l'amore non è senz'altro ragione.

Il R. reca l'esempio della esagerata zoofilia per cui altri fa più stima di un cane che val meno, che di un uomo che val più: il che, dice egli, è irragionevole e malvagio. Ma è proprio la ragione che fa questa stima intorno al valore superiore dell'uomo? o non si mescolano a lei, per avventura, altri ingredienti in cotesto giudizio? il giudicarci da più può essere semplicemente un gregiudizio dell'orgoglio; il ritenerci da meno, umiltà? Ho ben paura che in ogni giudizio si infiltri, anche senza che lo sappiamo, l'elemento sentimentale. Ma lasciamo per ora quest'altra questione.

« Vi ha dunque » scrive il R. « una *stima* intorno al va-
« lore degli oggetti, che viene presupposta da tutte le *affezioni*
« *razionali* e che costituisce la loro base; di maniera che
« non sarebbero razionali se non fossero precedute dalla
« stima che l'intendimento » — si noti, l'intendimento; sembra dunque parlare qui di stima speculativa — « che lo
« intendimento fa degli oggetti loro . . . Questa stima che si

« fa degli oggetti è la causa prossima delle affezioni razionali « (se non si vuol chiamarla ancor più accuratamente la loro « forma), come le affezioni razionali sono la causa prossima « delle affezioni animali, e queste, in gran parte, delle azioni « esterne » (pag. 142).

Questo concetto della « stima » introdotto in morale, può sembrare, a tutta prima, una interessante novità; se non si osservasse che esso ci conduce immediatamente a quello di valore. Il concetto di « stima » è anch'esso, come del resto quello di « valore », uno dei tanti di cui facciamo così largo e svariato uso; e che non traggono un significato proprio che dal contesto del discorso o dalla natura della materia trattata o dagli aggettivi qualificativi, che vi si accompagnano. Il concetto di valore e il corrispondente concetto di stima non sono esclusivamente morali; ma si possono applicare agli oggetti più disparati purchè siano messi in relazione coi nostri varii bisogni e sottoposti perciò alla nostra valutazione. Intende parlare l'A. di « morale estimazione » ? Ma il lettore ha diritto allora di considerarsi burlato. Come ? il fondamento della morale sarà l' estimazione morale ? Può essere verissimo; ma lo sapevamo da noi.

Quelli di valore e di stima sono concetti relativi. Altri può riporre nelle ricchezze un amore esagerato; e trovare proporzionatissimo all'oggetto il suo attaccamento. Altri può stimare il suo buon piacere, la soddisfazione del suo perfetto egoismo, al di sopra di ogni più alto prezzo. Ma evidentemente l'A. intende qui parlare proprio di *valore assoluto* e di *stima perfetta*, in cui l'assoluta verità e l'assoluta bontà del giudizio si identificano.

Non si tratta qui adunque dell' ordinaria stima o del comune giudizio di valore che si può far degli oggetti, riferendoli a un qualsiasi criterio teorico o pratico, ma di una stima speciale, di cui quello che ci interessa è la *qualità*. Ora io dico che la qualità particolare di tale stima si è che deve essere ispirata a un criterio superiore, anzi supremo, a un fine categorico, unico: il fine morale. E' dunque proprio null' altro che un' « estimazione morale » degli oggetti. Ma secondo quale criterio ?

L'affezione dev'essere, secondo il R., proporzionata all'entità degli oggetti. Bisogna dunque che il Soggetto possa farne una stima giusta, perfetta, assoluta ed oggettiva. Ora ciò non ci è consentito sempre, ma solo nei momenti di piena lucidità, di calma, di serenità, di libertà. E a questi momenti corrisponde quella stima speculativa, che noi potremmo chiamare, per intenderci, *remota*, o se più vi piace, causale. Quando però agiamo, nell'azione stessa che facciamo, noi riveliamo un'altra stima che potremmo chiamare *prossima* o *effettuale* o *attuale*. In altre parole la stima remota, causale, potrebbe essere rappresentata dai principii, dalle massime ordinarie della nostra condotta, e la stima prossima, attuale, dalla applicazione coerente o incoerente che ne facciamo in pratica. Per il R. adunque la moralità consiste nell'accordo tra le due stime; nella coerenza della condotta.

La stima non deve dipendere dai criterii dell'interesse particolare, ma deve ispirarsi all'universale. Ma quale è mai la facoltà dell'universale? La Ragione. Ecco perchè il R. doveva essere tratto ineluttabilmente all'idea kantiana. Senonchè l'Universale ha tre forme: Verità, Bellezza, Bontà. E l'Universale come Bontà non è in rapporto colla Coscienza, solo in quanto Ragione; ma è in rapporto colla nostra Coscienza in quanto è anche e sopratutto amore e volontà.

La stima, di cui si tratta, è dunque un giudizio complessivo di tutta la Coscienza, non puramente speculativa; e la sua qualità caratteristica è appunto d'essere morale, d'essere cioè costituita in vista del fine etico, cioè l'amore del Bene oggettivo. Vale a dire è un'adesione della mente e del cuore, come direbbe il Sartaux. (Vedasi la nota al Saggio II).

In questo senso e con queste considerazioni, consento con l'A. che « la moralità » — o almeno gran parte della moralità — « consiste essenzialmente in questa prima stima, e « che l'elemento morale non è che una qualità di questa « stima, cioè essere ella fatta secondo il valore » (aggiungasi morale) « degli oggetti stessi o in modo discordante dal loro « valore » (morale). Il valore degli oggetti è maggiore o minore a seconda che più o meno s'accosta alla verità, bellezza, bontà universale. E dico « gran parte della moralità »

e non già « tutta la moralità » perchè non basta — come già ho osservato e come osserverà poche linee più sotto l'A. medesimo — non basta fare una stima moralmente buona degli oggetti e dei fini per essere moralmente buoni, non basta sapere per essere buoni, ma convien volere esser tali. Aggiungo poi valore morale, perchè il concetto di valore è per sè molto generico e punto esclusivo dell'Etica (1). Poichè non si tratta di valore tecnico od economico, ma di valore etico.

Infatti la distinzione fra stima e stima si impone anche all'autore; « la stima » egli dice « è sempre un giudizio in- « torno al prezzo delle cose » oppure, per dir meglio, intorno al loro pregio o valore: « ma questo giudizio o è meramente *speculativo*, o anche *pratico* ».

E comprende anch'Egli che conviene che spieghi « questa « distinzione della massima importanza, e che additi la diffe- « renza precisa di queste due specie di giudizi estimativi delle « cose ». Vediamo. « Fino a tanto che io » spiega il R. « giu- « dicando due cose, affermo che in se stesse considerate, l'una « è migliore dell'altra, io non fo nulla più che un giudizio *spe-* « *culativo* ». Ma veramente le cose, « in se stesse conside- « rate » non sono nè buone, nè cattive; e non pare si dia « vera stima » di nulla che sia « in sè considerato ». La stima è sempre, a quanto pare, un giudizio della maggiore bontà o utilità o valore di una cosa, in vista di un fine. Onde la stima o è economica o tecnica, o dettata da fini particolari e relativi, o morale, rispetto al così detto fine ultimo, o supremo, o fine per eccellenza, perciò sempre ad ogni modo, « pratica ». Non pare dunque proprio il parlare di stima « speculativa », ma bensì soltanto di un giudizio speculativo. Ma che forma può mai prendere un giudizio speculativo? A è maggiore di B; A è causa di B; o tutt'al più nella serie degli esseri si potrà giudicare che A precede B, o che A è più semplice e che B è più complesso: che A non è B o che A assomiglia a B, ecc., ecc. Ma un giudizio sulla bontà delle cose non può essere un giudizio speculativo — cioè astratto

(1) Cfr. il Saggio I

e indipendente, opera della pura Ragione — se non in quanto la Ragione possa aver trovato il criterio della bontà e giudicare spassionatamente. Accettiamo adunque il concetto del giudizio speculativo come « una stima astratta e meramente intellettiva » delle cose, indipendente del tutto dal fatto che quella stima possa produrre un' affezione proporzionata. Questo dice l'A., e questo è, evidentemente, il suo pensiero. Infatti « le mie *affezioni* razionali » cito sempre il R. « possono benis- « simo discordare dalla mia *stima speculativa* delle cose ». Verissimo. L'avaro può ben sapere astrattamente che le ricchezze non rappresentano il massimo valore, ma comportarsi, praticamente, come se l'avessero.

« Ma d'altra parte » osserva ancora il R. « non si può dare « nessuna affezione razionale verso un oggetto, la quale non « dipenda e non derivi da una stima precedente del mede- « simo » — espressa o sottintesa, si potrebbe aggiungere. — « Suppongasi che la stima speculativa de' due oggetti di cui « abbiamo parlato fosse come cento, e come uno; e che al- « l'opposto io avessi un'affezione razionale come cento a quello « che nella mia stima speculativa è uno, e che avessi un'af- « fezione come uno a quello che nella mia stima speculativa è « cento. Queste affezioni razionali per essere tali debbono anche « esse racchiudere una stima, un giudizio. Vi hanno dunque « due stime, l'una *speculativa*, che finisce colla contempla- « zione della mente, e l'altra *pratica* che genera l'affezione. « Ora egli è evidente, che se questa stima pratica generatrice « dell'affezione non è conforme alla stima speculativa, ma con- « traria a quella, ell'è falsa, ell'è irragionevole e però ingiusta... « data la *stima pratica* ragionevole, anche l'*affezione ra-* « *zionale* che n'è prodotta partecipa della stessa ragionevo- « lezza, ecc, . . . » insomma « la ragionevolezza consiste nella « conformità della *stima pratica* colla *stima speculativa* ».

In altre parole, ciò a cui il R. dà il nome di « stima speculativa » è il giudizio freddo, imparziale, sereno, della Ragione; l'altro, e cioè la « stima pratica », è il giudizio interessato del sentimento. Quello dovrebbe dare alle cose il pregio o il prezzo che hanno effettivamente e dovrebbe rappresentare una stima fatta con criterii di scientifica esattezza,

con criterii astratti indipendenti da ogni interesse particolaristico, in modo oggettivo e universale; questo assegna alle cose un prezzo d'affezione, che può dipendere così da motivi di natura elevata come da null'altro che la cupidità, la concupiscenza, l'avarizia. Quello rappresenta quanto c'è di più nobile e alto nell'anima umana, fin dove può essa elevarsi verso l'universale; questo all'incontro quanto c'è di più interessato e particolare, e qui vengono confinati tutti i bisogni egoistici, le basse propensioni, le animali tendenze, cioè quelle inclinazioni naturali da Kant tanto disprezzate.

Ma resta sempre a vedere: 1. se la Ragione possa dare giudizii intorno alla bontà come del resto intorno alla bellezza delle cose; e se sì, in qual modo ed entro quali limiti, e se la Ragione per avventura non possa farsi anch'essa serva agli interessi meno confessabili. 2. se sia legittimo e giusto il negare al sentimento ogni possibilità di elevarsi all'universale e il confinarvi tutto ciò che l'anima ha di più brutto e di più pericoloso. Per E. Kant almeno, la Ragione è concepita come Ragion pratica, che è libertà, che è volontà: e il suo non è un giudizio speculativo e teoretico, ma pratico. L'« altra » è la facoltà inferiore di desiderare, su cui E. Kant versa l'onda del suo disprezzo.

In realtà, è qui espresso il contrasto tra due momenti psicologici: quello in cui siamo ancora padroni di noi stessi, in cui possiamo ragionare disinteressatamente, spassionatamente, oggettivamente, perchè non siamo in causa, e trattiamo le cose in astratto: e il momento della passione, quando è in giuoco la nostra persona, e siamo perciò troppo interessati perchè l'interesse o la passione non faccia velo al nostro giudizio. V'ha chi nel secondo momento è capace di ricordarsi il primo, e di stare in guardia contro i sofismi che gli ispira l'interesse o la passione, confrontandoli coi ragionamenti di prima; chi si conserva costante ai proprii principii e si dice perciò un uomo di carattere; e chi all'incontro, al momento della passione, dimentica ogni cosa del passato, smentisce ogni suo precedente giudizio; e talora in buona fede più non giudica d'essere stato nel vero prima, quando cioè ragionava, ma d'essere nel vero ora che sragiona, ora che è vittima dei

sofismi interessati della passione. E questo gli interverrà tanto più facilmente quanto meno salde sono le sue convinzioni, quanto più deboli i suoi principii. Dal che si vede che qualche volta il primo momento, quello della stima speculativa può persino mancare. E' il caso di quanti pigliano a prestito una fede qualsiasi e sembrano, in astratto, i più grandi galantuomini; perchè ragionano infatti, a parole, come tutti gli altri, anzi si mostrano, quanto son meno originali e sinceri, tanto più ossequenti alla così detta « morale corrente » e sfoggiano il più bel « senso comune » che si possa immaginare. L'avaro, a sentirlo parlare in astratto, non sembra alle volte un avaro: è anzi capace di censurare fieramente l'avarizia altrui. Ma bisogna vederlo in azione! allora si comprenderà di leggeri ch'egli non ha mai fatto in vita sua che una stima sola: quella che gli fa riporre il denaro in cima ad ogni suo pensiero.

Se, come mi pare d'aver fatto intravedere al lettore, il primo momento della « stima speculativa » può anche mancare, in che consisterà, secondo il R., l'immoralità, che dovrebbe stare per lui nella conformità della stima pratica alla stima speculativa?

Questa teoria può perciò parere alquanto esclusiva; poichè non sembra, a prima giunta, abbracciare l'intero quadro della moralità. Tuttavia può essere facilmente integrata. Se davvero risultasse che l'avaro in questione è stato sempre un uomo incapace di riconoscere mai altri valori all'infuori di quello delle ricchezze, sarebbe senz'altro un disgraziato, un deficiente del tutto irresponsabile! L'immoralità, in colui che non ha fatto mai una stima speculativa, sta nell'averne ostentata una falsa. La società ha questo di buono che obbliga gli uomini a fingere almeno d'aver dei principii, per poterli cogliere ad ogni modo in contraddizione. Ma molto probabilmente questo caso particolare della compiuta mancanza di « stima speculativa » è assolutamente raro. Di ognuno si può facilmente dimostrare il contrario. Attenendoci pure fedelmente all'esempio su citato dell'avaro, si può osservare che molto probabilmente egli non aveva originariamente un animo chiuso alla generosità, che è pure stato per lo meno in qualche istante della sua

vita in grado di capire altri valori all'infuori di quello del denaro; ma che è diventato avaro, perchè così ha voluto. Di deliberato proposito, ha sempre fatto in cuor suo una stima dispregiativa d'ogni altro valore che non fosse quello del denaro sonante; ha sempre allontanato da sè ogni immagine che non fosse quella splendente dell'oro; s'è volontariamente reso impenetrabile ad ogni altro influsso, torcendo lo sguardo da ogni esempio contrario, soffocando in sè, al suo nascere, ogni nobile impulso, ogni moto di carità; sempre e sopratutto ha fatto prevalere un'unica scelta, un'unica idea, un unico intento: oro, oro, oro. Così egli si è educato. E questa è la sua colpa, non altro che questa.

Ora il caso dell'avaro si può generalizzare a tutti coloro, la cui immoralità consiste ancora e sempre nella disformità della loro stima pratica con una stima speculativa, ch'essi non hanno fatta, ma che *dovevano* fare

Perciò così spesso ci accade che, rimproverando per un motivo qualsiasi chi si è male comportato in pratica, non potendoci in alcun modo capacitare che una persona intelligente non abbia visto, almeno in teoria, in astratto, quello che a noi, a fatti compiuti, pare addirittura lampante, esclamiamo: « Eppure non sei affatto uno stupido! » quasi a dire: « tu « dunque non eri incapace di una più esatta valutazione teo- « rica », cioè di quella più esatta stima speculativa che, pare a noi, doveva imporsi a chicchessia in quel caso e che il disgraziato che ci sta dinanzi è nondimeno riuscito — in un modo che ha del miracoloso — a contraddire!

Rechiamo ancora qualche esempio. Ognuno di noi sa che è brutto il mentire, che padre e madre devono essere onorati, che l'amico non vuol essere tradito, che l'ospitalità è sacra, che non si deve desiderare la roba, nè la donna d'altri, che bisogna rispettare chi e ciò che è degno di rispetto, che la calunnia è turpe..., ecc. Non fa bisogno che ognuno di noi lo scopra da sè, rifacendo a fatica tutta l'esperienza umana. Glie lo apprendono la tradizione, la religione, la morale corrente. Quello che occorre è che egli se ne persuada, quali che sieno le ragioni ch'egli è in grado di darsene; perchè così radicherà in sè il comandamento.

Per E. Kant sono eliminati tutti i pericoli d'una imperfetta stima speculativa. Il comandamento è accettato senza altro, senza discussione, pur per la sua forma. Ma dei pericoli d'una imperfetta stima speculativa, poichè siamo sull'argomento, vogliamo dare un piccolo saggio:

Tu stesso vuoi sapere la verità e non la sapresti mai se tutti mentissero. Gli altri vogliono come te saper la verità; dunque tu non devi mentire. Ma l'egoista pensa che gli altri devono a lui la verità e non egli agli altri! Soltanto l'umile, amorosa adesione alla legge fa l'uomo veritiero. La verità del resto è di per sè un bene, è il massimo bene dell'intelligenza! E perciò solo tutto ciò che se ne allontana è bassezza, volgarità, viltà. Ma chi potrà con ciò persuadere un bugiardo ch'egli deve agli altri e a sè la verità? Ti risponderà sempre che la menzogna è moneta corrente, che ognuno di noi si trova nell'alternativa di ingannare o di essere ingannato. Se la coscienza non gli rivela il sofisma, nessun ragionamento varrà a sradicarlo. — Tuo padre e tua madre ti hanno messo al mondo, e tu non dovrai loro riconoscenza ed affetto? Bel servizio! ti risponderà più di uno. E chi ha chiesto loro di venire al mondo? Come dimostrare, a chi non lo sente, il valor della vita? come persuaderlo che l'amore dei genitori può nascere prima ancora della creatura, che ad ogni modo nasce d'ordinario con essa e l'accompagna passo per passo nell'infanzia, nella puerizia, nell'adolescenza, le dedica mille sacrifizi? come far sentire a chi non lo sente da sè che l'amor materno è un sacro istinto della natura? — L'amicizia, che bella e nobil cosa! la più bella dopo l'amore, o forse accanto all'amore! Ma se l'amicizia suppone la virtù. Se no, non è amicizia, bensì complicità.

E' dunque inutile a chi non intende l'amicizia, prescrivere di non tradire l'amico. Per formulare, sia pure speculativamente, questo giudizio che bisogna rispettare la roba altrui, conviene ad ogni modo essere capace di quel sentimento morale del rispetto, pel quale lo stesso Kant, così poco tenero pel sentimento, ha dovuto fare un'eccezione.

La stima speculativa non è dunque frutto di pura ragione; ma suppone un attegiamento determinato di tutta la coscienza,

in quanto può volgerci al Bene, e ispirarsi al Bene. In altre parole, se ha da servire ai fini della morale, ha da essere morale. Non può partire da premesse teoricamente sostenibili, ma praticamente false. E nel riconoscimento dei sofismi, la Ragione potrà aiutare come essere aiutata dal sentimento. La stima speculativa perfetta suppone una perfetta metafisica, una visione esatta, un'intuizione sicura delle cose. Può la Ragione nostra rivelarci tutta la verità, anche la verità morale? Difatti anche il Rosmini ne dubita e parla dell'essere, che è « il lume della ragione » ; altri ricorrono al principio della « grazia »; ma per ora non abbiamo punto intenzione di ingolfarci in questo problema.

Comunque, si potrebbe dire, non importa che la stima speculativa sia perfetta; poichè la moralità è un rapporto, il rapporto resta, qualunque sia il grado di perfezione o di imperfezione nei termini (1). Si avrà moralità ogni volta che c'è conformità; immoralità ogni volta che c'è disformità tra la stima speculativa (causale-remota) e la stima pratica (prossima-effettuale), cioè tra i principii e le azioni, tra la massima e la condotta. Ciò che è certamente vero formalmente; soggettivamente infatti, la moralità è coerenza, integrità di carattere, ragionevolezza, saggezza. Ma oggettivamente? Che

(1) E infatti, riassumendo, il R. scrive:

1. « La *stima pratica* è moralmente buona quando è conforme alla « stima speculativa, ovvero immediatamente alla cognizione nostra dell'og- « getto; ed è mala quando n'è difforme ». Richiamo tutta la vostra attenzione sulle parole: « ovvero immediatamente alla cognizione *nostra* » il che potrebbe essere interpretato: pur che sia o quale che essa sia, per quello che vale.

2. « L'*affezione razionale* è moralmente buona quando ha per base « e cagione una stima pratica moralmente buona; ed è mala quando ha « per base e cagione una stima pratica moralmente mala.

3. « L'*affezione animale* è moralmente buona quando ha per base e « cagione un'affezione razionale moralmente buona; e all'incontro essa è « mala quando ha per base e cagione un'affezione mala.

4. « L'*operazione esterna* e materiale è moralmente buona quando « ha per base e cagione un'affezione animale moralmente buona, se da « questa procede, o un'affezione razionale moralmente buona, se procede « immediatamente da questa; e il contrario, se l'affezione da cui procede « è mala ».

importa a me della coerenza del ladro o dell'assassino? Con ciò si giustificherebbero le teorie, che mi paion false, del pluralismo. Una deve essere la verità oggettiva e una la legge morale.

La moralità sta dunque pel R. nel riconoscimento pratico dell'essere (1). La scienza è il frutto dell'adesione che la mente, persuasa, dà al Vero. La morale è il frutto di una seconda adesione, l'adesione pratica. La morale riconosce praticamente quelle necessità e quei bisogni che la scienza ha conosciuto veri. La conformità di cui egli parla non è che la logicità, la razionalità o ragionevolezza della condotta in generale; la corrispondenza fra i dati del ragionamento astratto, generico, disinteressato, nel senso che è superiore agli interessi particolaristici ma non indifferente agli alti interessi umani, corrispondenza che è la chiave di una condotta coerente e corretta, così in arte, come in politica, in economia, in pedagogia, nella tecnica in genere e finalmente *anche* in morale.

Da ciò si vede come l'A. non ha punto trovato sin qui il principio morale che cercava; poichè la moralità non è pura razionalità, nè tutta la razionalità è senz'altro moralità. Non ha ancora afferrato quel « quid » che costituisce il morale. Ad ogni modo la sua risoluzione che qui sembra intellettualistica perchè parla di *stima* là dove altrove parla di *amore* speculativo e pratico, vale a mostrare l'affinità tra il Vero e il Buono. Base del suo sistema è l'Essere, e l'adesione speculativa all'Essere come verità è la scienza; l'amorosa adesione all'Essere come Bontà è la morale. Ma ci aggiriamo sempre da capo in un circolo vizioso.

(1) Ecco nello Schelling (Ricerche filosofiche su la Essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano) un accenno all'accordo morale delle due « stime » : «... agire come si sa, e non contrastare al lume della conoscenza nelle proprie azioni » (traduz. Losacco, Lanciano, Carabba, 1910), pag. 98.

II.

Prima di passare all'art. II e continuare così l'intrapresa analisi del Compendio che il R. stesso ha fatta della sua Etica, consultiamo ancora quanto sull'importante concetto della « stima pratica » Egli scrisse nei suoi Principii della scienza morale (a pag. 82 e seg.) (1).

« Quando io fo un' azione volontariamente, allora mostro, « pure col fatto, che amo meglio di farla che di non farla, « e che ho amata quell' azione anche più di quell' altre, fra « le quali ho forse scelto e prediletta questa ». A me prima di tutto pare pericoloso il mettersi per questa china; poichè ci può condurre a conseguenze ben gravi; se è vero che l' uomo agisce sempre nel senso del suo maggior amore o della minore resistenza, dove se ne va a finire la libertà morale? Ma poi sopratutto non è vero che quando fo una azione io ami sempre meglio di farla che di non farla. Potrebbe darsi benissimo ch'io non ami punto di farla e che la faccia per dovere. E' vero che in tal caso mi si può dire che io amo più il mio dovere che il mio capriccio. Il R. crede di provare quello che sta scritto più sopra, soggiungendo: « se non « l'avessi amata, l' avrei ommessa ». Ma non basta; gli è che non posso ommetterla, dacchè è dovere. Altri ritrova un oggetto prezioso che per giunta s'accorda mirabilmente col suo gusto artistico; (cosicchè non è pura avidità di guadagno che glie lo rende caro, ma questa sua bellezza estetica che seduce in lui anche la parte più nobile); non vorrebbe re-

(1) Questo metodo di riprendere in esame lo stesso pensiero, in un'altra sua espressione, mi costringerà a qualche ripetizione, di cui chiedo venia al lettore; ma forse è il caso di dire qui: « repetita iuvant »; sarà la conferma delle cose dette, mentre, accanto alle ripetizioni inevitabili, troveranno qui il loro luogo alcune altre osservazioni complementari.

stituirlo, ma *deve*, e lo fa, benchè *a malincuore*. « Noi operiamo sempre » conclude il R. « dietro un certo amore in « noi prevalente agli altri amori ». E soggiunge: « sarebbe « assurdo il pensare che noi lasciassimo indietro ciò che più « amiamo, ciò che ci è più caro, per operare quello che « meno amiamo, che ci è meno caro ».

« In tutti i casi » dice ancora il R., « senza eccezione av- « viene ciò: l'opera nostra è sempre il vero segno, la vera « espressione del nostro amore, perchè essa ne è anche in « qualche maniera un effetto ». Quand'anche fossimo forzati a compiere un'azione dal timore di mali gravi; non sarebbe anche in questo caso la conseguenza di un affetto prevalente?

In fondo, è una questione di parole: è questione di chiamare amore l'interesse che ci induce ad operare; compresovi l'interesse morale. Ma questo non è sempre il più forte, se non *moralmente*. E quando interviene, è una lotta con tutti i nostri istinti, impulsi, desiderii, bisogni, voleri, amori, talora ben più potenti di questo, cui solo cediamo per la forza della persuasione, dell'onore, della coscienza morale. Se si stabilisce che esso sia sempre il più forte, ogni volta che esso determina l'azione nel senso etico, ciò vuol dire che non c'è merito alcuno in chi, agendo, non ha fatto altro che cedere all'impulso più forte; che chi apparentemente fa un sacrifizio, in realtà non lo fa; poichè l'amore del bene diventa un amore come tutti gli altri: e l'altruismo si risolve nell'egoismo. Ne segue, che di due individui, l'uno che senza uno scrupolo al mondo stupra, froda, ruba, ammazza, e l'altro che ad ogni piè sospinto è trattenuto sulla via del male, non già solo dalla pigrizia, dall'ozio, dalla voluttà, ma dal sentimento del dovere che gli impone di levarsi di buon mattino, di faticare, di astenersi dal vino, dal giuoco, dalle donne, il primo non avrebbe alcun demerito di non avere più forte e il secondo alcun merito di avere all'incontro fortissimo l'*amore* al dovere. Gli è che il R., notiamolo pur subito, fa dipendere la libertà dalla stima, da cui dipendono i nostri affetti. Ma la stima non suppone essa stessa un amore? e siamo da capo.

La stessa questione si può fare al Rensi: la psiche umana non è così semplice, che si possa ridurne il meccanismo

ad un tipico parallelogramma delle forze: lato A = amore più debole; lato B = amore più forte; R = risultante. Gli amori umani non sono nè qualitativamente, nè quantitativamente equivalenti. Inoltre non si dà in un momento solo, fuor che nei rari istanti della passione, un amore di un sol genere. L'uomo sa di avere varii amori, e cerca anzi, agendo, di conciliarli. Altri agisce, colla speranza di farla franca; altri sa bene che quello che fa è male, e non lo crede affatto un bene nemmeno per sè, ma, tant'è, lo desidera, lo vuole, lo fa; parendogli, al momento, leggero il peso delle conseguenze; fa una sommaria valutazione e cede ai sofismi dell'istinto o della voluttà; i ragionamenti della voluttà ad es. non sono già sullo stesso piano di quelli fatti a mente fredda; non è una lotta, su un piano solo, di forze omogenee; ma è un intrecciarsi del bruto coll'uomo, nel quale aggrovigliamento l'uomo, interessato, fa una debole resistenza e presta orecchio al bruto, anzi gli presta il suo ingegno dialettico. Se poi fa male ad altri, sa bene che è male ad altri e bene solo a lui, se pur riesca a sfuggire le rappresaglie; ma lo fa ponendosi in lotta col prossimo e magari con tutta la società; e volendo il bene suo, sa bene di volere il male altrui.

E' strano che tanti autori sian caduti in questo curioso equivoco! Hanno distinto il bene morale dal bene senza aggettivi; e poi quando appunto era il caso di vedere come entrino in lotta il bene in genere e il bene morale, non parlano più che, genericamente, di bene. Questo che il R. descrive è proprio il meccanismo della condotta di chi d'altro non si occupi che del suo buon piacere, o del suo vantaggio o bene personale; non già di chi abbia anche solo una vaga idea del dovere. E poi ancora, anche se non siamo diretti che dal bene in genere, ci sono già tante varietà nella condotta! Gli animali domestici stessi, i quali oltre che ai loro proprii istinti od amori, sono pure sensibili alle carezze o ai rabbuffi del padrone, presentano già una psicologia più complicata, poichè sono pur talora in lotta fra *amori* di varia natura. Il gaudente, il voluttuoso, l'egoista hanno un padrone nella loro intelligenza, capace di ricordi, di raffronti, di esperienze che pone loro dinanzi le conseguenze *dolorose* del *piacere*, non

solo, ma anche i *mali* che derivano da piaceri nocivi o illeciti, e i *dolori* che derivano da beni considerati tali alla leggera. Certo il gottoso che conosce il dolore e pure stende la mano al bicchierino profumato, dimostra quanto possa in lui la tentazione. Qui è in lotta il piacer presente col pensiero delle sue conseguenze dolorose; ma talora, poichè male e dolore, piacere e bene non son sempre il medesimo, il contrasto è fra un piacere e un male, un dolore e un bene. In altre parole, i moventi delle azioni possono essere i ciechi impulsi dell'istinto comunque accettati dalla mente come fonti di piaceri positivi, ma poi anche veri e propri motivi psichici: l'imitazione, la vanità, la vana gloria, ecc..... (1).

Ma se a tutta questa già così grande complicazione si affaccia la coscienza morale, tutto cambia. Non si ha certo un gran piacere a soddisfarla sempre, e in ogni istante; ma ella ti comanda la disciplina e l'obbedienza e tu, affranto, ti alzi dal letto e vai dove ti chiama il dovere; ella ordina, e tu, febbricitante, lavori.

Il motivo determinante è e *deve essere* qui ben diverso: tu non scegli più questa via, perchè ti piace di più, secondo l'impulso dell'amore prevalente, o perchè è il prevalente tuo

---

(1) Da ciò che se ne dice ora e da quanto se n'è detto innanzi (Vedi le pag. 152 e segg.), si comprende quanto sarebbe importante di studiare il problema del come agisce l'uomo. Non è certo mia intenzione di abbozzar qui, sia pure sommariamente, una Teoria dei fini, che sarebbe tuttavia opportunissima. Una prima distinzione che dovrebbe servire di base è quella tra fini mediati e immediati; tra fini remoti e fini prossimi o mezzi. E poi l'altra già fatta tra i fini concepiti dalla ragione, desiderati dal sentimento o voluti e attuati nell'azione. Al che si potrebbe allacciare l'osservazione che spesso a un fine di un genere (intellettivo, sentimentale o pratico) noi subordiniamo mezzi di un altro genere. Così scegliamo i mezzi più piacevoli di compiere un dovere impostoci e che è in sè noioso. Oppure ci sottomettiamo con pazienza a un'improba fatica per raggiungere un fine piacevole. Etc. .... Insomma — se pure esistono i temperamenti in cui prevale or questo or quell'elemento — la nostra vita psichica è in generale uno strano groviglio di freddi ragionamenti, di calcoli disinteressati o interessati, di sentimenti, di volizioni, legati tra loro dall'unità della coscienza. (Cfr. il Saggio XI).

amore, ma lo devi amare, perchè è il tuo dovere. (E questo ben comprese E. Kant). Altrimenti, la virtù diventa una questione di temperamento! tutt'al più, un interesse prevalente!

Il R. aveva bisogno di questa teoria per giustificare la sua dottrina della stima pratica. L'A. insomma vuol sostenere che le nostre azioni dipendono dall'amore che le ispira, ma che noi abbiamo la libertà di guidare e di dominare i nostri affetti, cioè in sostanza di dominare noi stessi.

Osserva di passaggio che « quell'amor prevalente che noi « seguiamo colle nostre azioni, non è ogni amore, ma è un « amore d'un'indole propria (1), e fornito di propri caratteri; « cioè a dire, non è un amore speculativo » — come l'amore dell'Essere inteso come Buono — « ma un amore particolare, « nel quale amore noi consideriamo l'azione che dobbiamo « fare in tutte le sue particolarità », osservazione giusta che accenna, mi pare, alla razionalità con cui anche il delinquente adegua i mezzi ai fini e prevede e predispone ogni cosa per il meglio, cioè pel suo meglio, per isfuggire alla giusta sanzione; « non è un amore abituale, e nè pure necessariamente « durevole per lungo spazio di tempo »; su questo ho i miei buoni dubbii; non v'ha dunque chi cova la vendetta per anni, e chi ama in segreto aspettando paziente il momento propizio per soddisfare il suo amore, anche se colpevole? « ma è un « amore attuale, il quale non ha bisogno di durar più di un « istante, cioè non più di quell'istante che immediatamente « precede l'azione e la determina ». E cita a questo proposito, il noto verso dantesco:

E solo un punto fu quel che ci vinse

per ricordare quanto spesso gli uomini sono da un amore

---

(1) Qui mi pare che il R. voglia mantenere il dualismo kantiano tra il noumeno e il fenomeno, tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile. Io stesso ho insistito più sopra sulla *qualità* della stima speculativa diversa dalla stima pratica, sulla *qualità* della cognizione remota diversa da quella effettuale, e quella differenza pone qui l'A. tra lo speculativo (ossia l'universale) e l'interessato (o particolare).

Vedasi per ciò il Saggio II sul concetto del Bene nell'Etica rosminiana.

istantaneo « tratti ad agire ». Ma « quell'istante fuggitivo » non rappresenta altro che il punto in cui la passione culmina e diventa travolgente, e non significa già che l'animo nostro non abbia in prima dovuto indulgere a quel medesimo affetto, che altrimenti non sarebbe mai divenuto così potente. Ad ogni modo io credo a questo potere che abbiamo sui nostri sentimenti, che si chiamerebbe oggi potere inibitorio. E veramente soltanto frenando in noi, al suo nascere, ogni sentimento men degno, possiamo impedirgli di crescere fino all'amore o all'odio, fino alla passione, che ineluttabilmente ci travolgerebbe con sè.

Il R. ha però compreso che codesta teoria dell' « amor prevalente » sembrava mettere in pericolo la fede nella libertà; e infatti si domanda: « Se le azioni si fanno mediante « un atto di amor prevalente, che chiamerò *amor pratico*, e « se, dato quest'atto, l'azione dee necessariamente seguire; se « d'altra parte l' uomo è libero; ove dunque si può cercare « questa sua libertà? in che consiste la libera volontà del « l'uomo? consiste ella nelle *azioni*, o consiste propriamente « nel formare e determinare l'*amore*, col quale solo, agente « morale com'egli è, produce le azioni » ?

Osserviamo di passaggio che qui si sostituisce, al concetto di stima pratica, quello meno intellettualistico di amor pratico che sembra reclamare un amore speculativo: che la necessità con cui l'azione deve seguire a questo amore, ricorda il mondo fenomenico kantiano, cui si contrappone la libertà del noumeno, del mondo interiore degli affetti razionali, dell' amore speculativo. Anche qui abbiamo il mondo morale scisso in due: da una parte la necessità, dall'altra la libertà: da una parte la concatenazione infinita delle cause (gli amori pratici) e degli effetti esteriori (le azioni); dall' altra, il potere di accrescere e diminuire, cioè anche di svolgere ed educare, come alfine di sopprimere, gli affetti pratici mediante le affezioni razionali.

Ma vediamo la risposta che l'A. dà alla domanda che si è posta intorno alla natura della libertà. « Nel volere le azioni « indipendentemente dall'amore delle medesime non può con- « sistere, perchè sarebbe una contraddizione il volere le azioni

« senza amarle ». Per E. Kant ad es. una tale contraddizione non esiste: poichè per lui l' opera della volontà libera non è quella della facoltà di desiderare, e di amare, si potrebbe aggiungere. Ma, viceversa, E. Kant non può citar neppur un esempio di azioni del primo genere; e si resta anzi col dubbio che non siano nemmeno possibili. Onde le azioni nel mondo ordinario, si direbbe, sono tutte il frutto della facoltà inferiore di desiderare. Bisognerebbe, ci pare, essere grati al R. d' aver tentato qui non già di separare ma di unificare. Piuttosto è il caso di osservare che l'amore determina bensì la volontà e l'azione; ma l'amore è a sua volta determinato da qualche altra cosa; e cioè dal sentire e dall'intendere. Ma i piaceri e i dolori che determinano in noi le correnti opposte dell' attrazione e della ripulsione, cioè degli amori e degli odii, non sono altro che la rivelazione d'una corrispondenza o convenienza maggiore o minore, che esiste o manca, fra le cose e noi; e su questa maggiore o minor convenienza delle cose a noi, non può la nostra mente ragionare? non può scoprire, intuire, vedere, misurare, ponderare le esigenze nostre a cui le cose corrispondono o no, e valutarle teoricamente, astrattamente; stimarle, classificarle? Da questo ragionamento si debbono trarre due inferenze: la prima che si può qualche volta anche agire senza l'intermediario del sentimento e dell' amore, ma perchè la ragione ci determina ad agire, perchè ci si impone una necessità riconosciuta, un motivo mentale. Quand' anche questa non fosse, sarebbe vera almeno la seconda: che cioè una volta fatta in noi l' estimazione dei più alti valori, come il Bello dell' Arte, il Vero della Scienza, il Bene della Morale, se a questa estimazione teoretica si aggiunga l' adesione morale o sentimentale dell'amore, ciò basta per far sì che queste alte affezioni si lascino dietro a sè di gran lunga le basse passioni e, in genere, tutti gli affetti volgari.

Pel R. adunque noi siamo liberi di volere o non volere le azioni, perchè siamo liberi di amarle o non amarle, perchè siamo liberi di accrescere o diminuire il nostro amore o il nostro odio verso questa o quell'azione od ommissione.

Trovato questo vero importante, che noi siamo « signori « delle nostre azioni unicamente perchè siamo signori de' « nostri affetti » egli continua « rimane a vedere se la sede « propria della nostra libertà sieno gli affetti. Siamo noi « dunque liberi senza più d' una libertà che riguarda il do- « minio dei nostri affetti, immediatamente? Ovvero prima « degli affetti, v'ha forse qualche altra operazione nel nostro « spirito, da cui gli affetti stessi dipendano, come abbiamo « veduto dipendere le azioni esterne dagli affetti? ».

Facendosi poi a considerare attentamente la natura degli affetti umani (cioè dell' amore e dell' odio) vede che non si può odiare una cosa, se non la si considera come cattiva, perchè è impossibile che il bene sia cagione di odio: e che all'incontro non si può amare una cosa, se non la si considera come bene, perchè è impossibile che il male sia cagione di amore: che si possono anche amare delle cose nocevoli al soggetto, e cattive, ma non le si possono amare se non a condizione di considerarle sotto un qualche loro aspetto piacevole e in fondo sotto questo aspetto come buono (1). Non è insomma la cosa in sè stessa che susciti in noi amore e odio, ma come noi la consideriamo e pensiamo, come la giudichiamo; cioè secondo l' opinione. Potrà essere mala, ma se ci appar buona, metterà in noi propensione ed amore. E ritorna qui il concetto delle scuole che il male non si può amare se non *sub specie boni.*

E per lui in fondo non vi può essere amore senza stima e « nell'intrinseca natura dell'*amore*, che non si dee confon- « dere con un istinto materiale e cieco, si contiene la stima ». I difetti che possiamo bene scorgere nell'oggetto dell'amore non sono lo scopo o la causa prima dell'amore. Vi deve sempre essere un qualche pregio che nell'atto dell'amore ci vince; sarà fors'anco un atto momentaneo; disapprovato da noi stessi; ma in quell'atto abbiam trovato una forte ragione di amarlo; e quel pregio ci colpisce e ci fa ciechi ad ogni altra considerazione. « Vi ha dunque una stima, che precede prossima- « mente l'amore, e che lo produce, v'ha un giudizio sui pregi,

---

(1) Cfr. le citazioni del Malebranche a pag. 68 e 69 e il Saggio XI.

« sull'amabilità della cosa, che è ciò che caratterizza l'amore
« come atto d'un essere intelligente, e lo distingue dalle pro-
« pensioni animalesche, le quali non eccedono i confini della
« sensitività corporea, e non hanno nulla di libero: io chia-
« merò questa stima per distinguerla da ogni altra specie di
« stima, *stima pratica*, io chiamerò questo giudizio, *giudizio*
« *pratico;* intendendo con questa parola *pratico* una specie di
« giudizio sui pregi delle cose percepite, che precede imme-
« diatamente e necessariamente l'affetto, o certo la condizione
« dell'affetto » (pag. 87).

« Stima pratica che non si dee confondere » — lo ripete ancora — « con la stima speculativa, la quale suol nascere
« da ragioni generali e costanti, quando quella risulta da tutte
« le ragioni più particolari, e talora fondate su de'fenomeni
« momentanei ».

Voglia pazientare il lettore finchè abbiamo terminato di riassumere il pensiero dell'A., e poi gli sottoporremo le nostre osservazioni. Ove questa stima pratica sia fatta, l'amore non può mancare... V'ha dunque una legge immutabile e indipendente del tutto dall'arbitrio dell'uomo, che lega insieme l'amore e la stima, simile a quella che lega le azioni esterne e l'amore. L'uomo può agire sul suo amore, ma a patto che agisca prima sulla sua stima pratica; solo mediatamente, mediante la stima, può esercitare la sua libertà; non è dunque sui proprii affetti che può — almeno direttamente — esercitare la sua libertà. E qui si apre finalmente la via a parlarci della cognizione diretta e riflessa di cui toccheremo fra poco, e qui possiamo per ora fermarci.

Tutto questo ragionamento un poco prolisso, in cui non mancano le ripetizioni, ma che ha almeno il merito di essere ben chiaro, è per noi guasto dal presupposto che l'uomo agisca sempre per amore, cioè per gli impulsi del sentimento e dell'affetto; il che non ci pare dimostrato. Non vi manca il solito equivoco di tutti quei moralisti i quali asseriscono che il male non può essere amato e voluto che « sub specie boni ». Di qual bene intende egli dunque di parlare? del bene nel senso più generale della parola o del bene nel senso morale? Non è nemmen vero che gli uomini agiscano sempre

in vista dello stesso loro bene particolare, e lo riconosce il R medesimo, ma bensì che gli uomini si lasciano troppo spesso attrarre dal piacere. Il quale — è tempo di porre anche questa distinzione — non è sempre la stessa cosa che il bene: il piacere è del tutto fugace; e il bene vuol esser concepito come qualcosa di più serio e duraturo; il piacere è sproporzionato alla causa che lo produce e può essere, quanto più effimero, altrettanto vivo; il bene ha maggiore stabilità e solidità: in una parola, se il piacere è, come l'abbiamo definito (Cfr. il Saggio V), il sentimento del bene, il rapporto che corre fra di loro, non è costante; beni grandi possono passare inavvertiti; piccoli beni essere all'incontro sentiti come grandi piaceri; poichè la reazione sentimentale non è in ragione diretta della entità dei bisogni soddisfatti, ma, direi, della loro esteticità. Del resto gli uomini deboli che cedono sempre alle lusinghe del piacere non sono che gli incontinenti danteschi e non sono la peggior sorta di delinquenti, finchè almeno non mutano natura e non varcano i limiti del loro proprio carattere e non son tratti, per amore del piacere di cui non abbiano per avventura i mezzi, a procurarseli a qualunque costo, anche senza arretrarsi dinanzi al delitto. Gli uomini poi i quali non agiscono che per il loro vantaggio od utile particolaristico, per ciò solo, si guardano bene dal lasciarsi dominare dai loro affetti, e ne sono talora assai bene i signori, per esprimermi come il R. (Cfr. il Saggio VI) e non sono, se mai, che gli egoisti. E il mondo, grazie a Dio! non è tutto di egoisti. Tuttavia anche quelli che sono capaci di agire per amore e in vista del bene, oppure, forse più spesso, del piacere altrui, per veder sorridere due begli occhi, o per ricevere la lode di un complice, non operano sempre moralmente. Ma gli è che si può agire per amore di altri o in odio ad altri. E chi agisce in odio di qualcuno, non vuol certo il suo bene.

Se poi mi si volesse opporre che si ama anche il male nostro od altrui perchè lo si prende, nientemeno, pel bene stesso oggettivo, reale, assoluto, cioè per quel bene morale che il R. ha così acutamente distinto dal bene comune (Cfr. il Saggio II), potremmo facilmente ribattere che ciò

è impossibile, perchè non si può prendere il fugace piacere (non bene) che talvolta ci alletta per una rivelazione dell'assoluto, nè il dolore o il male, il danno e la rovina altrui da noi causata come un ideale. Questo non può mai essere che l'ideale dei cattivi! sul quale ritorneremo. L'adultero che si abbandona alla passione d' ordinario è il primo a non credere che questa sia la legge; e il calunniatore mente sapendo di mentire; e chi si vendica sa di volere il male altrui, e sa che il volere il male altrui non è bene... Ma su questi esempi torneremo per altre considerazioni, di cui son meritevoli; per ora concludiamo col dire che la questione è tutta lì: fondata sul doppio equivoco che si agisca sempre per amore, che l'amore sia fondato sulla stima di un bene. Ho detto più volte come e perchè si agisce; nè voglio più oltre ripetermi. Certo è che non si agisce sempre per amore; e se mai si è spinti ad agire da un affetto, questo può così essere determinato da un' affezione razionale, da una stima pratica o speculativa che sia, come da un piacere o da un dolore, cioè dal sentimento.

In altre parole, non mi par vero che la stima preceda sempre l' affetto; può talora seguirlo. L' affetto è talora il frutto di una misteriosa potenza che le cose hanno su di noi, senza che noi possiamo a tutta prima districare perchè ci seducono o ci inducono all' ammirazione e all' amore. La riflessione e lo spirito critico non sempre sono all'altezza dei nostri affetti. E' più facile amar la Patria, che analizzare un tale amore, e tradurlo in formule intellettuali. Direi persino che è talora più bello l'amare, il sentire, il piangere di commozione che freddamente riconoscere ad una ad una le ragioni della commozione medesima. Prima l' aspetto di un vecchio venerando mi ispira il rispetto e la riverenza, che non arrivi la ragione a persuadermi della razionalità della cosa. Affetto e ragione sono due campi diversi, ove l'uomo attinge egualmente ad altezze eccellenti; ma sono sempre un poco incomunicabili; sì che ognuno dei due, l' affetto per la ragione e la ragione per l'affetto, ha i suoi misteri. L' affetto ha le sue sublimità, come la ragione la sua eccellenza; ma ciò che l' affetto aggiunge alla ragione è sempre affetto, e

ciò che la ragione ritrova nell'affetto è ancora ragione. Che questa possa precedere quello, non nego; ma è proprio dei temperamenti in cui prevale la ragione; in altri precede l'affetto e sono i temperamenti affettivi; mentre la morale dev'essere valida per tutti.

V'ha poi ancora un'osservazione da fare. Vero è che, quale essere intelligente, l'uomo è al disopra delle sue propensioni animalesche. Ma anche gli animali si dicono e sono intelligenti; bisognerebbe precisare in che cosa sta la differenza delle due intelligenze; che se per l'intelligenza nell'uomo intendiamo la facoltà di elevarsi all'assoluto, all'universale, la cosa cambia totalmente. Ma l'uomo che, per essere al di sopra delle sue propensioni animalesche, diciamo intelligente e libero, in una parola ragionevole (1), dimostra poi di potere essere intelligente e libero in tanti modi pratici; e dà prova d'essere capace di altrettante stime — quanti sono i campi di cui si occupa — il tecnico, l'igienico, il militare, il pedagogico, il politico, l'economico, il giuridico, l'estetico e alfine il morale. Vale a dire il concetto della stima pratica è ancora un concetto generico, di cui sarà soltanto una specie quello della estimazione morale (Cfr. il I Saggio). L'uomo ha infatti tante sorta di libertà; ma beninteso, su tutte, deve regnare sovrana la libertà morale.

Il voler fondare la libertà morale su questo concetto così generico della stima pratica ci rembra per lo meno pericoloso. « In questo primo atto » scrive il R. « conviene cercar la na- « tura e le leggi della libera volontà » (pag. 88). Troppo buon giuoco avrebbero gli avversari a dimostrare ciò che del resto l'A. medesimo tacitamente consente (Cfr. la nota a pag. 235) — che codesta stima pratica ognuno la farà come potrà, e che non c'è una ragione al mondo perchè si debba considerarsi più liberi nel maneggio dei giudizii che non nel padroneggiare gli affetti e le passioni. Troppo spesso accade che gli affetti ci ispirino giudizii differentissimi a seconda dei casi. Tutti

(1) Questo termine della ragionevolezza sembra davvero contenere in sè qualcosa di pratico. Si può forse dire che « la ragionevolezza sta alla razionalità come la saggezza alla sapienza? ».

sanno l'influsso che può esercitare sul nostro giudizio il fenomeno della simpatia e dell'antipatia; un nemico siam tratti a giudicarlo più severamente che un amico, se pure non accade talora che le parti si invertano, per modo da giustificare il proverbio: « dagli amici mi guardi Iddio . . . » con quel che segue. E qui è veramente il caso di ritornare sugli esempi già recati. L' adultero, di cui si parlava, può dalla passione essere tratto al sofisma e al paradosso, e prestarvi fede come a una verità di scienza: può considerare tutta la società come artificiale, come la vera nemica della felicità dell'uomo; il fatto vero è per lui che due corpi e due anime si desiderano e si amano; l'obbligo degli infingimenti e della menzogna quotidiana, la trista alternativa dell' inganno o della fuga non sono per lui che le dolorose necessità imposte dalla società artificiale e villana. Hanno colpa Paolo e Francesca se nel loro cuore è nato un nuovo amore, che li obbliga a mancar di fede all'antico? « Il cuore non si comanda ». E quando questi ed altri simili giudizii non bastano a pacificare la coscienza, si ricorre per solito alla massima consolatrice dei colpevoli: « Fanno tutti così! » Non c'è gente più accanita a investigare o a trovare il marcio che c'è nel mondo, più felice di saziarsene, di coloro che hanno bisogno di trovare nel « mal comune, minor danno ». Chi poi si vendica calunniando l'avversario, mente sapendo di mentire, si vendica sapendo e volendo vendicarsi; chiunque è cattivo e sa di esserlo, si foggia una sua metafisica specialmente pessimistica, per cui il mondo è davvero una lega di birbanti, onde bisogna sapersi difendere con qualsiasi mezzo, stando attenti soltanto a non incappare nelle maglie del codice. « Homo homini lupus »: la società uno stato di guerra perenne.

Il duplice concetto rosminiano della stima speculativa e della stima pratica ci ha già fornito l'occasione di osservare che talora manca affatto la prima o è di sua natura identica alla seconda, come nei casi surriferiti: ammannita fresca, fresca dalla ragione, anche la più sottile, in servizio dell'interesse o della passione. La stima speculativa o la stima pratica libera — poiché da ultimo anche il R. un poco le confonde —

ossia il giudizio valutativo astratto e spassionato è per i più soltanto una lustra, uno specchietto per le allodole. Basterebbe a provarlo questo semplicissimo rilievo: Oserebbero taluni parlare in pubblico delle loro intenzioni, dei loro motivi, dei loro affari come fanno, nei momenti di ingenua sincerità, in privato? Esiste ancora, com'è esistita, come ahimè, esisterà sempre, quella che fu chiamata la doppia contemplazione, cioè, in fondo, la doppiezza della coscienza: e nell'una delle due, di necessità si mente. Chi oserebbe ad es., in luogo dei grossi paroloni che si usano in simili contingenze, confessare in pubblico perchè ha aderito a questo o quel partito politico, vale a dire per accaparrarsi l'appoggio di tale uomo potente? Eppure è bassa politica di tutti i giorni; è moneta corrente che si spende quotidianamente e si scambia molto facilmente anche da chi la valuta al giusto prezzo. — Vi sono, è vero — anche questo si può dare, giacchè tutto è possibile all'uomo! — dei falsi cinici che talora ti sbalordiscono con le loro teorie, ma che sono spesso migliori delle loro opinioni. Mentono i primi, in pubblico; mentono i secondi in privato; ma i primi anche quando vantano le supreme necessità del paese e si accalorano e sembrano i più cavallereschi campioni d'ogni nobile causa, in fondo non si persuadono che a metà e sanno di mentire; i secondi per contro possono essere in perfetta buona fede. In entrambi però la stima speculativa non è conforme a quella pratica; è però erronea sempre — sia o non sia in buona fede.

Con la regola della « stima pratica » il R. non ha fatto altro in realtà se non mettere in buona evidenza l'influsso che può indubbiamente esercitare sull'affetto l'intelligenza. Ancora una volta può sembrare perciò che il tristo non è che uno sciocco, uno che non sa vedere, calcolare, riflettere, ponderare; mentre tuttavia in pratica, cioè nella realtà, la cosa è molte volte assai diversa. Cioè sa per l'appunto vedere, calcolare, riflettere, ponderare proprio il tristo. E' vero che la conversione morale può essere avviata *anche* per la via dell'intelligenza e della persuasione; ma non *soltanto*.

In fondo il R. non ci dice perchè debbo fare una stima speculativa tale che, quasi come una metafisica buona ed ot-

timistica, giustifichi tutte le leggi divine ed umane, e mi faccia trovare nelle cose quei pregi od amabilità che si intende e vuol lui. Questo è il terribile scoglio ove vanno ad infrangersi tutte le teorie morali. O dunque la morale è una pura e semplice questione di forma; una coerenza esteriore; una apparente integrità di carattere; la razionalità e, se volete, la ragionevolezza; la sapienza o la saggezza, — apparente sempre e formale — o è e dev'essere qualcosa di sostanziale, e allora dev'essere la piena adesione, altri ha detto la fedeltà (Cfr. il Royce e il Saggio III), anzi la dedizione ad una causa. Ma quale? quella del Bene, supposto che l'Eterno, l'Universale possa essere a noi palese anche sotto questo aspetto. Il R. ha il torto, per me, di essere troppo intellettualista; non esce quasi dalla sfera dell'intelligenza, e come il Wollaston confonde il Buono col Vero.

Ciò sarà anche più visibile nelle considerazioni che seguiranno.

Il R. distingue la cognizione *diretta* dalla *riflessa*. La prima è necessaria, la seconda è volontaria, sostiene il R. Perchè? perchè la cognizione diretta consiste nelle prime idee che si acquistano delle cose e noi non abbiamo alcun interesse che ci spinga a volerle più tosto ad un modo che ad un' altro; noi le percepiamo dunque tali, quali si presentano: le percepiamo non con deliberazione, ma istintivamente, passivamente (pag. 88).

Bisogna peraltro osservare che se questo può essere vero, può essere vero benissimo anche il contrario: che cioè alla stessa prima cognizione diretta si mescoli dal principio qualche interesse che ci spinga a vedere le cose pinttosto in un modo che in un altro, mentrechè nel secondo momento della cognizione riflessa, sia pure volontaria, si faccia la critica della nostra cognizione diretta e si scopra l'esatta verità. E allora tutto il ragionamento del R. verrebbe a cadere. Inoltre c' è dell'altro da osservare: se il R. non parlasse di idee invece che di sensazioni, si potrebbe dire: La prima forma di cognizione è tutt'altro che esente di errori e di illusioni alloraquando è diretta alle cose esterne, al mondo della contemplazione; la sera, con la luce artificiale, l'azzurro ci par verde;

il remo immerso nell'acqua ci appare spezzato o meglio piegato ; ecc.... e per solito la riflessione ha il compito di correggere e rettificare le percezioni dirette. Ma pensiamo poi che cosa accade nel campo pratico, non più della rappresentazione, ma della valutazione. Qui c'entra sempre l'interesse. Il R. dice che ad es. prima che io mi abbia l'idea dell'uomo, io non posso stimare quest'essere nè molto nè poco; ... ma non pensa che i più imparano a conoscere l'uomo, empiricamente, sotto l'aspetto dei famigliari che appaiono loro severi o indulgenti, tanto che fin dai primi anni, a seconda del loro contegno e del modo specifico in cui reagisce l'indole di ciascuno, gli ispirano obbedienza o ribellione, attaccamento o avversione: noi cioè conosciamo prima praticamente che teoricamente le cose e la riflessione sola per solito rettificherà i nostri giudizii, vincerà i pregiudizii e ci darà un patrimonio di idee e di convinzioni, che potrà o no resistere all'uragano della passione. La cognizione diretta nella rappresentazione delle cose, è il dato primo del senso; vogliamo noi ammettere che è l'intuizione stessa del vero? allora sarebbe inutile la scienza con tutti i suoi complicati strumenti. Nella pratica poi, la cognizione diretta è per solito l'apprensione dei giudizii altrui, il far proprii tutti i giudizii e anche i pregiudizii della tradizione; è il dato di fatto della legge, del codice, afferrato nella lettera più che nello spirito. La riflessione vaglierà, criticherà, diluciderà. Vogliamo noi ammettere altresì un'intuizione diretta del Bene, come pel Vero? Qui sta il punto, che ci porterebbe molto, troppo lontano.

Pel R. « nell'idea della cosa (cognizione diretta) io ho concepito l'essere della cosa; essendo l'essere il medesimo che il bene, io ho concepito altresì il bene, e il fondamento del bene. Affinchè ora io rilevi la quantità del bene di una cosa, basta che io rilevi la quantità dell'essere; la quale quantità dell'essere io la conosco già necessariamente in sè, avendo concepito con cognizione diretta quell'essere, quella cosa. Dove adunque io voglia rilevare, e dire a me stesso, che cosa sia ciò che ho concepito, quanto di essere egli s'abbia, quanto sia buona la cosa di cui io ho il pensiero, basta che rifletta su questa cosa a me cognita, e non dissimuli a me stesso ciò

ch'ella è, ciò che io già so che è, ma riconosca quello che già conosco. Questo *riconoscimento* pieno ed intero di ciò che *conosco*, degli oggetti già da me appresi, è un atto soggetto immediatamente alla mia libera volontà, ecc. ».

Per ben intendere il pensiero suo, bisogna appunto ricordare ch'egli parla di idee non di sensazioni: la sensazione produce in noi una propensione istintiva o un'avversione per gli oggetti sentiti; le idee sono all'incontro di loro natura *universali;* essendo l'idea della cosa non altro che l'intuizione della *possibilità delle cose*, l'idee sono di lor natura fredde, o producono un solo diletto incipiente, uniforme, che finirebbe immediatamente, ove la riflessione non intervenisse per trarne un diletto volontario contemplandole, affissandole, vagheggiandone i pregi. La riflessione poi ce ne innamora. Essendo le idee prime egualmente fredde, la volontà rimane perfettamente libera; e il primo atto suo è di riconoscerne o di disconoscerne i pregi. L'osservazione che le idee sono di loro natura fredde, e che solo la riflessione le colorisce e le abbellisce potrà diventar preziosa in Estetica. In morale intanto, pare che a codesta freddezza delle idee voglia ammettere il R. una grande importanza. Sarebbe forse codesta freddezza che ci consente la libertà del volere? La libertà è dunque un puro frutto della ragione? e libera è in noi soltanto l' intelligenza o la facoltà conoscitiva? Non è questo uno spezzare l'unità dello spirito?

Ma, attenendoci per ora al nodo della questione, il R. mi sembra voler dire in sostanza: Il voluttuoso che a momenti vorrebbe che cadessero tutti i freni, tutti i pudori per poter godere di quello che a lui parrebbe l'ideale, cioè di una vita così libera come è solo concepibile nei più sfrenati sogni della fantasia, ha pure l' idea prima dell' umana dignità: sa pure quanto è diverso il concetto che *deve farsi* dell'uomo e dei fini della vita umana; solo colla riflessione riesce a dimenticarsene, attratto com'è dal piacere e dall'amore irrazionale a sacrificare in un istante e per un istante tutta la sua dignità d'uomo. Ha cioè l'intuizione della possibilità del consorzio umano, l'idea della famiglia, l'idea della pudicizia e dell'ordine, ma non la vuole *riconoscere* in pratica.

E davvero, in taluni istanti di disperazione, vien quasi la tentazione di credere che la società, la civiltà è tutta una sola menzogna convenzionale, mentre in realtà gli uomini non sono che bruti travestiti. Ma basta invece che esista, che possa esistere l'idea di civiltà, perchè la civiltà stessa si salvi. Ed è vero che la riflessione nelle cose morali può talora sconvolgere le idee e portarvi la confusione e l'impurità, invece che la purità e la chiarezza.

Ma anche è vero che la « stima » da mantenere, l' « idea prima » da conservare presente operando, la « cognizione » da riconoscere in pratica, non é un puro passivo concetto della possibilità di una cosa, ma l' attiva costruzione del « dover-essere » di quella cosa, in omaggio ad un « ideale », che suppone un'estimazione, una valutazione, sia pure ancora razionale, ma diversa dalla pura concezione logica del vero. Il R. avrebbe potuto rispondere che per lui « vero » e « bene » sono il medesimo; ma non è già eguale il rapporto che intercede tra la nostra coscienza e l'essere concepito come vero a quello che passa tra la nostra coscienza e l'essere concepito come buono. Non bastano adunque a servirci di guida pratica le idee ossia le pure possibilità, ma ci vogliono gli ideali: non dunque la pura cognizione, ma, se mai, l'amore della verità.

Studiamo ora col R. il processo della volontà umana nella sua operazione. Prima v'hanno nell'uomo le idee o memorie delle cose, o la cognizione diretta; « poscia la volontà muove « la riflessione su queste cose cognite, e questo moto è buono « o cattivo moralmente, cioè o si propone di riconoscere im-« parzialmente i pregi delle cose o si propone di disconoscerli e contraffarli a sè stessa ». Chicchessia direbbe che sta quì il principio della morale, in questa volontà che può essere sin dall'inizio buona o cattiva, benevola o malvagia: in questa iniziale docilità o ragionevolezza o saggezza oppure in questo primo impulso di ribellione, di infedeltà, di sragionevolezza.

Ma che bella soluzione! E' quello che tutti sanno che ci sono dei buoni e dei cattivi, degli uomini educabili e sui quali

si può far conto e degli altri che sono per natura loro irreducibili e di cui non si potrà mai interamente fidarsi. Perchè questo? Come si potrà indurre il ribelle a non esser più ribelle, e il tristo a farsi buono, a riconoscere il suo errore?

« Se la volontà è buona, cioè non mossa da alcun falso interesse, da alcun fine secondario, da alcun perverso istinto,... » scrive il R.; ma bisognerà vedere come si potrà persuadere il soggetto in questione che è mosso da un falso interesse, da un istinto perverso; mentre sarà più facile cosa il dimostrargli che ha « un secondo fine » perchè ciò suppone la menzogna e l'intenzione dell'inganno. Si potrebbe rifar qui la discussione nota se l'uomo è originalmente buono o cattivo, se la società lo guasti, se dunque è soltanto il caso di ricondurlo alla semplicità e alla innocenza primitiva. « . . . in tal caso » conclude da ultimo l'A. « ella (cioè la volontà) ha un moto « secondo natura, ella non si muove che verso la *verità*:.... « riconosce la cosa com'ella sta, non le fa torto, la ama tutta, « ama in lei tutto l'essere che ci trova e non più di quello « che ci trova » (pag. 91).

Bisogna dunque ammettere che in tutti ci sia la facoltà di muoversi secondo natura, verso la verità; di avere l'idea e il criterio del naturale e dell'innaturale, del sano e del malsano, del giusto e dell'ingiusto, del vero e del falso, dell'onesto e del disonesto; cioè di afferrare in ognuno di questi campi l'universale.

Il R. in una nota spiega che si ha azione della volontà quando si opera per un fine conosciuto ma che l'uomo può tuttavia esser mosso da un istinto; così, egli dice, la volontà e l'istinto si intrecciano ed operano insieme (1). Ma il guaio è che ci sono istinti buoni e cattivi, e anche quando l'uomo agisce per un fine conosciuto può agir male. Se la volontà è cattiva — egli scrive — non ha per fine la verità, ma movendosi da un malo istinto, è tratta da un ingiusto amore.

---

(1) Riconosce così anch' Egli l'importanza dell'istinto. Cfr. ciò che abbiamo scritto in proposito a pag. 183. L'istinto non fuorviato, del resto, l' istinto sano, si può considerare come una cognizione diretta, un' idea prima, una stima perfetta, a cui non sarà male attenersi in taluni casi.

Il R. però parla sempre del soffermarsi eccessivo sui difetti della cosa, del non por mente ai pregi; ma talora la riflessione ci rivela i pregi e non i diffetti; e più che di vedere i difetti delle cose per disprezzare anche le buone, si tratta propriamente di non vedere i pregi che ci sono. In altre parole, si può odiare il bene perchè non lo si conosce, come amare il male, perchè lo si conosce sotto una luce d'illusione.

Dopo aver detto più sopra, che se la volontà è buona riconosce l'essere e se è cattiva lo sconosce, dice ora (pag. 52) che se lo riconosce è buona, se no, è cattiva. Il che dimostra che anch'egli è condannato ad aggirarsi in un cerchio senza uscita. Poichè, mentre si fa l'analisi dei fatti interni, e per es. quando si scompone la cognizione in diretta e riflessa, la stima in speculativa e pratica, il giudizio in teorico e valutativo, finchè, in altre parole, ci aggiriamo nell'ambito dei fatti morali, supponendo cioè un oggetto che loro corrisponde e che è il Bene etico e un soggetto capace di riconoscerlo che è la Coscienza, tutto va bene e ci pare di aver afferrato l'essenza della cosa; ma non appena si tenta poi di fare un po' di sintesi, non appena cerchiamo di concludere, ci accorgiamo di restare con un pugno di mosche! Abbiamo avuto forse all'inizio un'intuizione vera — per parlare sempre il linguaggio del R. — e la riflessione l'ha distrutta!

Eppure non c'è scampo. Proviamoci tuttavia a ripensare il problema a modo nostro e contrapponiamo all'elenco dell'A. (1) la enumerazione che faremmo noi delle operazioni pratiche.

---

(1) Per comodità del lettore, riporto qui la ricapitolazione che il R. stesso fa della sua ingegnosa analisi, col seguente elenco delle varie operazioni esaminate:

1. la *cognizione diretta* non volontaria ma necessaria;

2. la *riflessione volontaria*, retta o perversa, secondochè tende a *riconoscere* fedelmente la cognizione diretta o ad alterarla;

3. la *meditazione* col qual nome non vuole indicare che « i momenti più o meno lunghi » ne'quali la riflessione volontaria si affissa sulla cognizione diretta;

4. l'*apprensione viva* e operatrice, prodotta dalla meditazione, la quale riesce o vera o falsa, secondo che fu retto o pravo l'atto della volontà, che diresse a principio la riflessione a meditare;

Si hanno:

A. Bisogni varii di maggiore o minore entità che per sè soli — se non intervenisse, non diciamo la riflessione, ma la coscienza, di cui or ora parleremo — ci spingerebbero ad agire, ciecamente, istintivamente, meccanicamente, come quando per freddo mi abbottono o per caldo mi sbottono senza neanche sapere o sentire o riflettere o pensare quello che fo; come quando, per mantenere l'equilibrio, meccanicamente mi inclino in avanti o in dietro, o mi appoggio comunque.

B. Ma interviene la coscienza e il bisogno mi si rivela in una qualsiasi delle seguenti tre vie:

1. del sentimento, perchè mi dà piacere il soddisfarlo — l'ho appreso con l'esperienza — e tendo naturalmente a ripetere quel piacere, onde si forma in me una propensione per quell'oggetto, che può diventare un abito morale o immorale secondo l'entità e la qualità del bisogno soddisfatto.

2. dell'intelligenza o della ragione, che fa suo quel bisogno e lo trasforma in un fine, ritiene conveniente il soddisfarlo e l'accetta come un motivo e mi detta la condotta per attuarlo.

3. dell'affetto, che può essere solo vagamente conscio — con che il 3° punto si riallaccia al primo — o della volontà che ha accettato per così dire tanto gli impulsi dell'affetto quanto le ragioni dell'intelligenza.

E poichè non si tratta evidentemente di un unico bisogno, ma di bisogni ne abbiamo in numero indefinito, così noi siamo soliti subordinarli gli uni agli altri, e qui interviene l'opera della scelta, della libertà, in vista di un fine o bisogno superiore, accettato come fine, e a cui subordiniamo perciò tutti gli altri come mezzi. Questi fini superiori, ho detto più volte ormai, sono parecchi; e sono a volta a volta il criterio tec-

5. *giudizio* o *stima pratica*, effetto dell'apprensione viva e suo compimento;

6. *dilettazione intellettuale* o *dolore*, effetto del giudizio pratico;

7. *amore pratico*;

8. *atti esterni*.

nico, igienico, economico, politico, etc. Ma sopra a questi, stanno i criterii supremi, che non si riferiscono più al particolare, ma all'universale, non più a quella sorta di vita intermedia che sta fra quella del corpo e della sensazione animale e quella vera dello spirito e dell'idea, propriamente detta. E sono cioè i bisogni caratteristici dell'anima o della coscienza, vale a dire la necessità di credere a null'altro che al vero, di ammirare ciò che è veramente bello, di amare e volere ciò che è veramente, universalmente buono.

Ed ecco la Coscienza cui si voleva arrivare. Ma che cos'è la coscienza? La capacità di elevarsi all'universale, nella conoscenza del vero; nell'ammirazione del bello; nell'amore, nella volontà, nella pratica del bene. Di più, credo io, non dico *si possa*, ma è *difficile* dire. In altre parole, l'uomo è veramente, sovranamente libero, perchè ha una Coscienza; è libero perchè è morale, e può esser morale perchè può elevarsi — sia pure per un attimo, e per qualsiasi via, così per quella del sentimento come per quella del ragionamento, come ancora natu ralmente perchè è dotato di buona indole, di buona volontà all'universale. Insomma, o la stima pratica è stima tecnica, o è e dev'essere estimazione *morale*.

La coscienza non solo è una stima pratica, ma è già per sè un *amore* che ne spiega tanti. Se in un'anima entra mai questo amore, può determinarvi tutti i miracoli. Se non ci entra, è inutile parlarle di stima pratica o di altro. Come si giustifica il fatto che altri possa amare o non amare certe cose, accrescere o diminuire il suo amore od il suo odio? con questo semplicemente che egli abbia in sè questo amore. Se ama il bene, se ama il suo dovere, se vuol essere buono, ed esserlo per sè non solo ma per gli altri, sopporterà, pazienterà, giudicherà con più indulgenza, riconoscerà gli altrui sacrifizii, sentirà più forte la voce degli istinti buoni, e meno forte quella degli istinti malvagi; amerà di più o di meno, a seconda dei casi. Nè più nè meno di chi ama il bello; se in uno di noi si ingigantisce il gusto del bello, molte cose prima amate gli diventano insopportabili, e altre neglette gli riescono care; trova il bello dove prima non lo scorgeva e non lo riconosce più dove il volgo lo vede; è tutta una rinnova-

zione della coscienza. E quel che importa dire si è che una tale rinnovazione si può volerla, si può invocarla, implorarla ed è in parte frutto sì di una disposizione nativa, che può essere in taluni felicissima come il Genio, in altri bastante appena per essere tuttavia educata, in altri infine forse così debole che può esser tosto offuscata; ma nella maggior parte dei casi, quasi ognuno vi può essere educato, a patto che vi si disponga di per sè, egli per il primo (1).

L'uomo che non è dotato di coscienza morale o che l'ha intepidita, farà sì, sempre, quello che crede il bene proprio, ma farà anche il male altrui, sapendo che è male. Il bimbo crudele, il quale gode dei contorcimenti di dolore cui costringe l'animaletto che la incoscienza altrui gli lascia per giuoco; il vandalo, che distrugge pel gusto di distruggere, sa che ad altri la distruzione è male; chi assapora il piacere della vendetta sa che la vendetta non a lui ma alla vittima è penosa e dura. Altrimenti tutti gli uomini sarebbero egualmente buoni, e le colpe loro non sarebbero che *errori morali;* all'incontro, il buon senso ci fa trovare che vi sono cuori duri e cuori teneri, anime affettuose, espansive, generose e anime basse, vili, chiuse e feroci. Altro è insomma l'agire sub *specie boni*, quando si intenda che ognuno, fuori della morale, agisce secondo la minore resistenza e seguendo il suo impulso più forte; è altro è l'agire sub specie boni moralis. Nel primo caso vi può esser tutt'al più lotta tra impulso e impulso, ma tutti egoistici e particolari, nel secondo deve trionfare il bene oggettivo, quello voluto dalla « legge ». Il piacere, l'interesse che desta l'attuazione della legge non deve essere il movente, ma l'effetto talora insperato, e non però meno profondo, di chi ha la coscienza di aver compiuto un dovere.

In altre parole ancora, vi è, si potrebbe dire, un amore a-posteriori ed un amore a-priori. L'uomo che è soggetto al primo poco si distingue dal bruto, non ha altra regola di condotta che la sensazione e il piacere (2). Si può peraltro elevare al cal-

(1) Cfr. l'Appendice e l'osservazione che in proposito fa il Gentile.

(2) « Certo, dovunque ci sia piacere e appetizione, ci è già in sè una « specie di libertà . . . ». Scrive lo Schelling nell'op. cit. a pag. 78.

colo, e può spontaneamente sottomettersi al fine che a volta a volta gli consiglia la considerazione igienica della sua salute fisica, il fine della conservazione sua personale, che gli suggerirà la prudenza, il coraggio o la viltà a seconda dei casi, il fine economico ossia l'interesse pecuniario, etc...... Può far di più, può elevarsi alla posizione del tecnico, che giudica per sè e per gli altri con criterii professionali. Ma, notisi, non per gradi può mai fare il passaggio dal particolare all'universale. E' una questione del tutto indipendente se egli sa, può, vuole raggiungere la vera dignità d'uomo. Non è già un criterio quantitativo che lo rende capace di ciò, ma qualitativo. Non è la maggior coltura, la maggior esperienza, che gli dia una tale dignità. Vi è pur una dotta ignoranza, che a nulla giova. Non è già chi accumula numericamente più nozioni, che ha idee migliori. E' la ragionevolezza, la saggezza, l'amore a-priori dell'universale.

Il R. ripone la libertà nel secondo momento, cioè in quello della riflessione (pag. 94).

« Quando si tratta non più di conoscere le cose, ma di ri« conoscere, di riflettere sul merito, sul bene che hanno in « sè, sulla loro amabilità » cioè diremmo noi, di giudicare se un bisogno insorto è legittimo o no, subordinabile o no a un fine superiore, se ha entità sufficiente per essere giustificabile, se quindi vuole o no essere soddisfatto; « allora la volontà si « fa libera, ed ha tanto di efficacia da alterare la cognizione, « formare giudizi falsi; e così nasce l'errore — effetto di rifles« sione, e di riflessione volontaria; altrimenti sarebbe inespli« cabile; la volontà è cagione dell'errore ». Ma, intendiamoci, è anche cagione di salvezza nel caso che la stima pratica sia conforme a verità e a giustizia.

Questo è vero: tant'è che se non possiamo dimostrare di essere caduti in errore per una svista materiale e involontariamente, ci sentiamo rattristati dell'errore come d'una colpa. Ma codesta può anche essere talora un'illusione: noi erriamo quasi sempre involontariamente, salvo che agiamo in mala fede. E non siamo perciò per solito liberi di non errare. Il cadere in errore è una fatalità; eppure perchè ci sentiamo così spesso responsabili dell'errore? sentiamo forse che do-

vevamo, che potevamo fare maggiore attenzione e della mancata attenzione (volontaria) ci sentiamo responsabili.

Su questo siamo ben d'accordo che la volontà — ossia lo spirito, come volontà — è libera. Ma la libertà del volere non si manifesta solo nel *giudicare* e nel *credere*, cioè nel giudizio e nell' opinione; giacchè il giudizio e l' opinione non precedono sempre l' azione. Si manifesta anche nell' azione improvvisa, che in tal caso è un giudizio espresso in atti, anzichè in pensieri e parole. Ma la volontà non è una facoltà a sè; è lo spirito stesso in quanto volitivo: lo spirito quando valuta, giudica, stima, apprezza, ama, desidera, vuole, fa (1).

Acuta del resto e ingegnosa e perfino artisticamente efficace l'analisi che il Nostro fa della « sottigliezza » con cui riusciamo talora ad ingannarci; ma di ciò abbiamo già disgraziatamente troppo parlato noi con parole disadorne. Vedansi ad ogni modo le belle considerazioni del testo originale a pagine 95, 96, 97, con cui termina l'articolo da noi esaminato: « In che maniera le azioni e gli affetti dipendano dalla volontà ».

Passando ora all'articolo seguente, sempre nei « Principii della scienza morale », il quale si intitola: « Il Riconoscimento « dell'essere che conosciamo è il principio della giustizia », riportiamo anzitutto questo primo passo:

« Noi abbiamo dunque una interiore energia di fare una « stima arbitraria (2) degli oggetti noti, di produrre a noi una « persuasione, di imporci una credenza intorno ad essi; e « questa è la propria funzione della volontà. La stima è se- « guita dall'affetto, ed essendo quella volontaria, è volontario « anche questo; e l'affetto è seguito dall'azione esterna, ed « essendo quello dipendente dalla volontà, egli è anche questa: « la stima è libera per sè, essenzialmente; l'affetto è libero

(1) Questo concetto della libertà — come libertà di *tutta* la coscienza, anzi dell'*autocoscienza* — collima assai meglio colla dottrina dello Schelling che non con quella, unilaterale, del Rosmini.

(2) Ma il problema sta evidentemente nel sapere quando una tale stima è arbitraria e quando è legittima.

« della libertà della stima; e l'azione esterna è libera, perchè « partecipa della libertà dell'affetto da cui necessariamente « dipende ».

Insomma la libertà è per lui una libertà *logica* (1). Poichè, egli pensa, gli uomini hanno il potere di vedere le cose come sono, hanno la libertà di agire secondo verità e secondo giustizia, il che significa *dire* colle parole e con gli atti a sè e agli altri la verità, null'altro che la verità. Il che è un vero e proprio intellettualismo alla Wollaston. Ora è vero senza dubbio che un'intelligenza educata a vedere nelle cose l'aspetto disinteressato, l'aspetto della verità indipendente, ha grandi probabilità di andar congiunta ad un animo di galantuomo. Ma è anche vero che talora la rettitudine del senso morale è un utile avviso all'intelligenza di non vedere errato nei suoi calcoli. Per quanto il R. si sia sforzato di distinguere codesta stima pratica da ogni forma speculativa, non è questa facoltà di giudizio che è base e fondamento della libertà umana, ma la volontà. La quale, poichè assorge a questo grado di universalità e di necessità, acquista in maggiore o minor misura la libertà.

Non appena l' uomo è dotato di un criterio superiore al suo semplice istinto animale, sia pur solo il criterio del maggior piacere, del piacere più ricco, più pieno, più duraturo, ecco che acquista una regola di condotta e la sua libertà ha principio, dacchè egli più non si determina per un motivo immediato, ma per un calcolo della sua ragione, ma per obbedire ad una legge. In questo senso si può parlare di libertà economica, di libertà politica, di libertà scientifica, di libertà estetica. Chi dinanzi ad un oggetto seducente, si sentisse tratto a comprarlo senz'altro, senza potersi frenare, e comprasse ogni cosa che vede, non sarebbe libero (economicamente parlando). Libero è colui che compra ciò che crede conveniente, ciò che vuole e quando vuole, ciò che sa di poter comprare utilmente, obbedendo cioè alla legge del minimo mezzo. Onde si aspetta la lode dei competenti, se ha fatto bene, e trova giusto il biasimo se ha errato. Libero si ritiene l'artista; e perciò

(1) Cfr. Vidari, op. cit., p. 87.

in fondo accetta la critica onesta; vuole per sè il merito se è riuscito nell'intento, e, se cerca scusarsi degli errori, prova di farlo dimostrando che non era libero di agire diversamente; se proprio riconosce il suo torto se ne duole con sè medesimo, se ne pente come di una colpa morale, non potendosi perdonare alle volte d'aver dimenticato tal cura, di aver trascurato tal'altra. Libero si ritiene lo studioso, il ricercatore, il dotto, lo scienziato, il filosofo; e al pari dell'artista, è costretto a riconoscere i diritti della critica, e se, come uomo, facilmente ritiene meritate le lodi, può ben riconoscere qualche volta, se è onesto, la giustizia di un biasimo.

Libero è veramente l'uomo in quanto ha una volontà e può ritenersi perciò padrone dei suoi atti, in quanto cioè pensa, ragiona, riflette, giudica, valuta, ama. Egli può voler pensare, raccogliersi a meditare (ben si intende solo fino a un certo punto ed entro certi limiti), può scacciare da sè un dato ordine di pensieri e di immagini, ed invocarne un altro, semprechè, ben s' intende, non intervenga la passione che è negazione parziale o totale di libertà; ha d'ordinario l'agio di riflettere, e quando non l'ha, si è disposti a concedergli subito le attenuanti; — « riflessivo » è quasi sinonimo di « ragionevole »; può dunque sorvegliarsi mentre ragiona, riconoscere o non riconoscere ciò che ha in prima conosciuto, vedere o non voler vedere, nè sentire la verità, giudicare bene o male, ritornare sui suoi giudizii, ricredersi, frenare e correggere i proprii pensieri e i proprii affetti, incoraggiarsi ad amare o ad odiare. Nè si può dire che sempre un mutamento esteriore sia la causa di tutto ciò; perchè dinanzi allo stesso avvenimento uomini diversi sentono e reagiscono diversamente e lo stesso uomo in varii momenti pensa ed agisce differentemente; il che prova che un mutamento interiore può determinare veramente l'azione. Ma, come abbiamo di passaggio fatto notare al lettore, questa libertà non è solo logica, ma anche morale. Non ci avverte alle volte un leggero rimorso che stiamo ad esempio per esagerare, il quale è in fondo un modo del mentire? Non sentiamo talora d' un tratto che quanto pensiamo o diciamo è addirittura temerario e irrispettoso? La coscienza è una sola.

Noi non possiamo ora continuare nelle citazioni; chè altrimenti dovremmo ricopiare tutto il libro. Dirò solo che egregiamente il R. illustra il motto « stat pro ratione voluntas » che fa proprio al caso suo, essendo per l'appunto l'espressione di una stima arbitraria, che sfacciatamente si impone. Scrive cose argute sull' « errore », che è per lui tutt'affatto individuale, tutta produzione nostra; errore di cui tanto si compiace — dice egli, ed io aggiungerei un prudente ed ottimistico: qualche volta — l'orgoglio. Poichè se è orgoglio consapevole, è indizio di animo cattivo, se sincera illusione di credere la verità, cosa del tutto innocente. E ci vuol forse più energia ad architettare l'errore, che a riconoscere la verità; e alcuni pur troppo — dice l'A. — « vi cercano una gloria tristissima » e — quel che è peggio — « tanti la danno ».

Del resto, egli ripete sino alla sazietà quello che ha già detto: e non v'ha dubbio ch'egli ha sempre innanzi più d'ogni altra cosa il principio di verità, quando ad es. intitola un altro articolo: « La verità è il principio della morale », e quando lo chiude col dire che l'uomo retto è « colui che parla la verità nel suo cuore » e che « la legge del Signore è la verità ». Ma l'uomo morale non è solo chi sa essere sincero con tutti e sopratutto con sè stesso, chi ama la verità e non le fa sfregio, ma sopratutto chi agisce in conformità, chi non mente negli atti nè agli altri nè a sè stesso.

## III.

Riprendiamo ora, per finire e per concludere, l'analisi dell'Esposizione del sistema morale dell'A. fatta da lui stesso, al punto in cui l'avevamo lasciata cioè all'art. II, che corrisponde al cap. II dell'opera del Gentile, da lui intitolato: « Il principio della morale » e ai seguenti.

L'A. pensa che niuno vorrà negare che la moralità si trovi là dove l'ha additata; sa bene di non aver esaurito tutte quelle parti che costituiscono quell'essenza che dicesi moralità. Costrettovi dal suo metodo, che è particolarmente analitico, ri-

torna di continuo sui suoi passi e noi che vogliamo seguirlo per assistere alla genesi del suo pensiero, siamo obbligati ad imitarlo. Torniamo dunque per un momento sul concetto di stima e sui giudizii speculativi e pratici.

I giudizii di valore o di stima, a prima giunta si potrebbe dire, o sono giudizii come tutti gli altri e allora son tutti egualmente *speculativi* (o teorici) o, dal momento che sono in fondo tutti giudizii di convenienza o di sconvenienza tra le cose e noi, esprimenti un rapporto fra le cose e i nostri bisogni — siano poi questi inferiori o superiori, criterii tecnici o criterii pratici — devono essere tutti *pratici* poichè son tutti valutativi.

E infatti anche il R. osserva che la « stima pratica » è in sè stessa un'operazione razionale, è un *giudizio*. E la stima speculativa non è ancor essa un giudizio? In che dunque differisce dalla stima speculativa la stima pratica? Serbiamo intatta per qualche momento codesta curiosità perchè il metodo dell'A, come del resto quello di E. Kant, vi ci ha abituati.

« Giudicare un oggetto non è se non tornare sopra la « propria cognizione dell'oggetto medesimo: egli è un conoscer « di nuovo, un *riconoscere* quello che già si conosce. Questo « rende chiara la formola che io proposi del supremo principio « della morale, che fu: *il riconoscimento pratico degli enti* ». Questo è un concetto veramente importante che abbiamo già prima intraveduto, ma sul quale non sarà mai troppo il meditare. La moralità sarebbe dunque anzitutto opera di *riflessione:* (1) la coscienza morale avrebbe il compito non tanto di conoscere, quanto di *riconoscere* il bene; e sarebbe, direi quasi, l'effetto di una reazione dall'interno all'esterno; onde l'affermazione di un principio soggettivo senza di cui non si dà moralità; la sintesi dell'oggettivo e del soggettivo, della materia e della forma, del reale e dell'ideale, come dirà più tardi. E sta bene. Ma il guaio è che l'arte, la scienza, la religione, l'alta politica, l'alta educazione, l'economia stessa, il diritto, non sono, meno della morale, opera di *riflessione;* nè, meno della morale, suppongono l'intima, profonda, inson-

---

(1) Vedasi la Nota a pag. 67.

dabile collaborazione di un elemento esteriore (la materia) e di un elemento interiore (la forma). Fin qui dunque non si vede colpita l'essenza della moralità.

L'A. si domanda che cosa è dunque che rende questa operazione razionale del giudizio talora speculativa e talora pratica, ma, quando avrà trovato la risposta, saprà probabilmente in che si distinguono il campo teoretico e il campo pratico, ma non già ancora in che consista la differenza propria tra ciò che a buon diritto si può chiamar pratico in genere, perchè attinente all'azione, perchè *storico*, infine; e ciò che avremo ragione di denominare specificatamente *etico*. Sarà bensì vero che a quello etico, come all'elemento supremo, si possono subordinare tutti gli altri fattori della storia, ma non sarà perciò meno esatto che esso è *uno* degli elementi spirituali della pratica e non già il solo.

« Se » dice il R. « giudicando di un oggetto, il considero « puramente in sè stesso, nella sua propria entità e dignità, « senza involgervi alcuna relazione con me » — si notino bene queste ultime parole — « io non ho fatto di lui che un giu- « dizio speculativo; l'ho considerato nell'ordine degli enti; e « gli ho assegnato il suo luogo fra essi, e non più ». Anche questa osservazione è della massima importanza. « Resta « ora ch'io determini me stesso relativamente a questo oggetto. « Io posso determinarmi in due modi: posso cioè aderire a « quell'oggetto conformemente al prezzo speculativo di lui co- « nosciuto; ovvero posso dividermi da esso, e far per così « dire le mie cose a parte, determinare le mie affezioni e ope- « razioni secondo altre vedute, senza che l'entità e bontà di « quell'oggetto ne'miei divisamenti influisca ». L'A. stesso riconosce però che queste parole hanno bisogno di spiegazione.

Infatti sono destinate a suscitare in chicchessia una serie di domande e di difficoltà. Si può veramente considerare un oggetto in sè stesso? nella sua entità e dignità? senza involgervi alcuna relazione con me? in che può allora consistere la sua entità e dignità? allora non è un giudizio di valore o di stima — sia pur solo speculativa. E' vero che l'A. dice « con me » e non già « col me », e si potrebbe pensare che questo giudizio *sia* sempre di valore e di stima ma si rife-

risca a un rapporto di convenienza tra le cose e un « me » astratto, cioè un'umanità ideale. Ma non é questa, neppure, l'intenzione del R. Per lui si tratta di collocarlo nell'ordine degli enti e di assegnargli il suo posto. Ma speculativamente parlando, si può far altro che applicare agli enti la categoria della causalità? un giudizio sull'ordine degli enti può essere altra cosa da un semplice assegnare ad un dato oggetto un posto nella serie, nella successione? non implicano, l'idea di ordine e l'idea di luogo in un ordine, un giudizio sulla finalità e una valutazione? Come si può parlare, senza la considerazione della finalità, di prezzo speculativo? Basta a costituirlo la considerazione quantitativa della maggiore o minor entità contenute, per così dire, in un ente? Anch'io parlo di entità dei bisogni da soddisfare, ma per rapporto all'uomo, ai suoi destini, alla civiltà; e in tal caso l'entità rappresenta la bontà cioè la legittimità del bisogno, e si tratta sempre di valutazione, rispetto ad un criterio dato. Potremmo vedere in tutto ciò null'altro che il contrasto tra l'estimazione astratta dei bisogni e delle soddisfazioni, in sè considerati, cioè poi astrattamente, in rapporto, se mai, all'idea di umanità e l'estimazione concreta, interessata che ognuno fa dei bisogni e delle soddisfazioni corrispondenti, rispetto a sè, come individuo (1).

Stralciamo dalle spiegazioni che l'A. ci fornisce, al solito, un po'prolissamente, qualche punto saliente. Ad es.: « Ogni « ente, tosto che è concepito intellettivamente dall'uomo, può

(1) In fondo, nel pensiero del R., è contenuta una verità, che i nostri ordinarii paradossi non valgono a negare: che noi, comunque ciò avvenga, sentiamo in noi stessi quando saliamo e quando discendiamo di grado. E' addirittura elementare e quasi direi istintivo il concepire una scala di esseri, da quelli che han meno pregi a quelli che ne hanno di più; e la idea di progresso che la critica è soltanto riuscita a confondere dovrebbe essere ancora una volta ripresa ed esaminata; si fa presto a negarla, ma bisogna produrre le ragioni della negazione. Se talora il progresso non è facilmente riconoscibile, ciò non vuol dire che non sia mai riconoscibile. Del progresso, è vero, abbiamo un'idea vaga, varia, relativa, unilaterale. Giustissimo. Ragione di più per determinarla, per classificare le varie sorta di progresso, per cercarvi l'impronta d'un progresso supremo, quello morale. L'umanità intera è suscettibile di progresso, come ogni individuo. Negare il progresso è negare il miglioramento, cioè la moralità stessa.

« divenire un bene dell'uomo; bene di un grado proporzionato « a quello della sua entità ». Pone un nesso tra il maggior pregio e la maggiore entità e accenna ancora alla proporzione che la volontà può avere con questa entità, quando è buona; insiste sul fatto che l'affezione razionale non precede la stima, ma la sussegue; cosichè ogni altra affezione che la precedesse non sarebbe razionale; spiega come in ogni caso si debba risalire ad una « stima prima » che ha preceduto ogni affezione; e scopre da ultimo, il che è importante, un nuovo carattere della moralità che è: « l'elemento morale consiste sempre in una determinazione della volontà » e non appartiene puramente all'ordine razionale.

Ma siamo sempre da capo. Quando il R. crede d'avere scoperta, come E. Kant, una legge fondamentale dell'operare di un essere ragionevole che è « di potersi mediante la ragione « unire con tutti gli enti, cioè a dire di poter egli determi« nare le sue affezioni e le sue operazioni conseguenti, se« condo il valore che hanno gli enti da lui intellettivamente « concepiti » ha bensì affermato la libertà pratica in genere, ma non ancora la libertà morale in ispecie; ha bensì additato come E. Kant, la razionalità della condotta tecnica e tecnico-pratica; ma non già specificamente della condotta morale. E' vero che l'uomo può determinarsi secondo i valori conosciuti ed è desideratissimo che ciò avvenga, in meccanica, in architettura, in ogni campo della tecnica, della scienza applicata, dell'arte, dell'igiene, della medicina, della pedagogia, della politica, non meno che in morale! L'elemento proprio della morale è destinato a sfuggir sempre continuamente dinanzi a chi lo vuol afferrare; perchè è l'infinito.

Il R. sembra annettere una grande importanza alla precedenza della stima all'affezione, come fa E. Kant allorquando insiste sulla necessità che il sentimento morale di soddisfazione sussegua e non preceda il compimento del dovere ispirato dalla legge. Ma è davvero moralmente migliore l'uomo, in cui le affezioni razionali e i sacri entusiasmi seguono sempre un giudizio speculativo di valore, di quello in cui accade che l'entusiasmo avanzi talora la riflessione e il giudizio? L'azione virtuosa e morale non è sempre, nè tutta, frutto di

razionalità e di pensiero. Gli autori nostri sembrano qui misconoscere l'opera del sentimento, della naturale intuizione; e bisogna ben guardarsi dal privare il moralista delle risorse dell'affetto, del sentimento, del naturale slancio dell'animo buono e generoso, quasichè il bene fatto per inclinazione spontanea non sia più bene.

Nè accetto a questo proposito la distinzione che fa il R. tra affezioni razionali e affezioni animali, « dalle quali talora siamo prevenuti » a meno che si possano far passare per affezioni puramente animali, non pure l' amor filiale e l' amor materno, l' amor coniugale e familiare, ma ancora l'entusiasmo patriottico, la simpatia umana, lo zelo nel compiere qualsiasi nostro dovere, ogni generosità spontanea, ogni nobiltà nativa.

Sollevandosi il R., come egli dice, al concetto puro e sincero di un essere intelligente, riesce a concepire un soggetto intellettivo che « non comunica cogli enti che mediante la « ragione, con essa li percepisce, e percepisce tutta quell'en- « tità che essi hanno nel concetto ch'egli se ne fa. L'avere « essi più o meno di questa entità si è il medesimo, che « l'essere più o meno pregevoli. Il soggetto intellettivo, « adunque, percependo l'entità degli enti, percepisce il loro « pregio, e così comunica con essi quanto al pregio, o sia al « bene che hanno. Egli può dunque pregiarli, e può ralle- « grarsi della loro bontà; nel che sta l'affezione razionale, « non consistendo la natura di questa affezione in altro, che « in prender piacere e sentir gaudio del bene degli enti per- « cepiti proporzionatamente al bene loro, o sia alla loro en- « tità ».

Queste parole mi sembrano in contraddizione con quelle scritte prima (Cfr. le pag. 221 e 222) ove ha ammesso che le affezioni razionali non siano sempre per ciò solo che sono razionali anche morali.

Infatti o qui l'epiteto *razionale* non ha il senso che deve avere, e che risulta dal contesto, di semplice contrapposto ad *animale* ed ha piuttosto il valore di *ragionevole*, vocabolo che per l'A. come abbiamo già visto (ibidem) ha un senso del tutto

differente; oppure, se ha semplicemente quel senso in contrapposizione alle affezioni animali, le affezioni razionali che nel luogo citato ha chiamate invece, non a caso, intellettive, non possono più che essere che buone, e tutto il ragionamento cade (1).

Qui è forse opportuna una osservazione, sfuggita al R. come ad E. Kant. L'osservazione è questa, che la moralità non si annida esclusivamente nel *razionale*, come contrapposto all'*animale*. Le affezioni animali non meno delle affezioni intellettive (o razionali) non sono di per sè nè morali nè immorali: diventano bensì morali, in quanto sono subordinabili e subordinate al concetto del dovere etico. Infatti o noi facciamo della Ragione un qualche cosa di infallibile, di divino che è in noi, che non vede che il Vero assoluto, il Bello eterno, il Bene sommo, e bisognerà ad ogni modo distinguere codesta regia Ragione, con R. maiuscolo dalla comune ragione con cui gli uomini ragionano per solito ed anche sragionano, che serve loro così bene, tanto a dirigersi nei loro interessi quanto a non incappare nelle maglie del Codice, quanto ancora a nascondere abilmente i loro difetti, a scusare i loro vizii, ad appagare le loro passioni, salvando le apparenze e conservando gli onori e la riputazione; oppure dobbiamo riconoscere che la razionalità non è di per sè la moralità e che, se così è, altro deve essere il principio morale da quello, che sembrava così efficace, della stima razionale.

L'A l'ha bene riconosciuto nelle ultime parole del paragrafo precedente, quando ha asserito che l'*elemento morale consiste sempre in una determinazione della volontà*, e non appartiene puramente all'ordine razionale. Vero. Ma quale sarà dunque il principio morale?

Il concetto di stima suppone un criterio: questo criterio

(1) Il fatto è che qui e non nel luogo citato l'A. è, seconde me, nel vero. La ragione di cui parla è quella che s'eleva all'universale, quella che sola è capace di fare una stima speculativa buona moralmente, e di determinare così affezioni razionali e anche moralmente ragionevoli. Possono essere buone o cattive le affezioni in quanto possono dipendere da una buona o cattiva stima, fatta da una ragione che può oscillare tra la verità e l'interesse, tra l'universale e il particolare.

vuol essere determinato. L'entità degli enti? l'essere degli esseri?

Questo è infatti il principio vero rosminiano: «... l'essere « intellettivo di natura sua è fatto per la pienezza dell'essere, « per conoscere questa pienezza, e conoscendola parteciparla, « e partecipandola, gustarla e gustandola amarla, e amandola « goderla ».

Ritorneremo presto su queste parole. Basti per ora notare che la coscienza morale è infatti coscienza di un ordine oggettivo superiore, anzi supremo; è *amore* del bene; obbedienza volontaria e amorosa; più che sentimento, compiacimento del dovere. Non è solo conoscenza, ma riconoscimento, anzi, quasi direi, riconoscenza; è un'adesione affettiva.

Ma, si domanda infatti lo stesso R. che non è a dire non veda le difficoltà e non preveda le obbiezioni, « se questo è « il fatto spontaneo della volontà della natura razionale » (la *volontà buona* di E. Kant) « onde poi procede la libertà di « fare il contrario? Come avviene che la volontà stessa possa « opporsi a questo fatto, e possa o non godere dell'essere « percepito, o godere in altra ragione e modo da quello del- « l'entità di lui? »

Con queste ultime parole il R. ammette da capo, che le affezioni razionali possono anche essere non buone, ma ne dà la colpa al libero arbitrio umano.

Considerando ora con lui il *soggetto intelligente*, troviamo che esso « ha un istinto che lo porta a cercare la propria « soddisfazione... che si manifesta e dirama in molte propen- « sioni, e osservando certe leggi che escono tutte dalla na- « tura dell'Io. »... « L'istinto della felicità... che è propria- « mente il contrapposto dell'elemento morale, appunto a quel « modo come il *soggetto* è di natura sua il contrapposto del- « l'*oggetto*, e come l'istinto di un essere reale limitato è ta- « lora in opposizione con ciò che addita l'ordine delle idee ».

Ma è proprio vero che *felicità* e *moralità* siano sempre due termini antagonistici; come del resto *soggetto* e *oggetto?* La moralità, abbiamo già detto, è l'unità del soggetto e dell'oggetto; e, se qualche volta possiamo essere felici, non tut-

tavia durevolmente, ad onta della morale, io credo nondimeno che l'uomo virtuoso non possa essere veramente felice se non a patto di sentirsi in pace colla propria coscienza, cioè di essere morale.

« Come soggetto, adunque ; » dice il R. « l'uomo si sente « mosso fisicamente ad operare per la propria soddisfazione, « pel piacere, per la felicità. Ma egli percepisce colla sua in- « telligenza gli enti diversi da sè ; egli conosce la loro en- « tità, il loro pregio. La sua natura, come essere razionale, « è necessitata di operare dietro la cognizione, sicchè non « può operare come essere razionale, se non a condizione « ch'egli siasi formata una stima delle cose a cui appoggiare « le proprie affezioni ».

Osservo : L'uomo non può giudicare del pregio degli enti se non riferendoli, sia pure astrattamente, ai bisogni, alle propensioni, alle inclinazioni, alle idee, cioè alla natura universale dell' uomo. Che cosa possiamo sapere noi del pregio o della entità di una cosa in sè e per sè, che vuol poi dire del pregio che una cosa può mai avere per un qualche altro essere diverso da noi e che noi non conosciamo ? poichè lo stesso R. ammette (Cfr. il saggio II) che senza la sensibilità, cioè senza la coscienza, non vi ha bene nè male. O si accetta uno schietto trascendentalismo, ammettendo che ci sia un supremo Giudice della Bontà, il cui giudizio in qualche misterioso modo ci illumina anche noi (e in fatti il R. parla del lume della ragione) ; oppure è necessario concludere che le cose hanno pregio per noi benchè non per il nostro singolo « io » individuale e capriccioso, ma per noi, in quanto umanità ragionevole. — L'operare poi secondo, o come dice il R., dietro la cognizione, non è proprio soltanto della coscienza etica, ma in genere, di tutta l'attività pratica umana, nella tecnica così come nelle arti liberali, nel campo più basso dell'azione storica umana, come nelle più alte produzioni dello spirito. E quando l' A. conclude : « Non gli resta dunque che uno dei « partiti da scegliere, in quanto egli è ente razionale : cioè, « o di fare una stima giusta degli oggetti conosciuti, o di « farla ingiusta », avrebbe dovuto soggiungere : giusta o ingiusta « moralmente », perchè anche il concetto di giustizia

è uno dei tanti comuni a tutte le operazioni umane, dal calcolo matematico sino al vero e proprio regno dell'etica.

Le parole *giusto*, *ingiusto* non hanno che il senso che viene loro dal contesto del discorso, in cui sono adoperate. Giusto può voler dire, a volta a volta, esatto, preciso, proporzionato, adeguato; legale, legittimo, equo; vero, bello, buono, sacrosanto. E da capo chi ci dirà quando facciamo una *giusta* stima degli oggetti conosciuti? E non potremo farla ingiusta per semplice errore, per ignoranza, per indulgenza, per cecità, anzichè proprio per malvagia volontà? La maggior parte degli immorali lo sono in mala fede, cioè mentono sapendo di mentire, calunniano sapendo di voler il danno altrui, fanno le cose proibite sapendole proibite e forse appunto perchè proibite, per l'attrattiva che esercita su certi spiriti tutto ciò che è perverso; ma vi sono pure degli immorali in buona fede, delle vittime di un giudizio erroneo o di un pregiudizio. E di una stima ingiusta non propriamente consapevole e voluta non potremo certo essere fatti responsabili. C'è poi una norma sicura, universale, perchè l'uomo possa fare una stima giusta degli esseri e delle cose? « Se nessun principio straniero il turba e il seduce » dice il R. « egli è inclinato dalla sua stessa « natura a farla giusta, cioè a *riconoscere* fedelmente quello « che *conosce* ». Ogni volta che l'A. ritorna su codesto concetto del *riconoscere*, noi sentiamo che in questo concetto c'è davvero della profondità, e che per esso il problema si avvicina ad una soluzione. Quest'atto del *riconoscere* è certo un atto di *onestà* e di *giustizia*, che può tuttavia variar di nome; di una mera onestà storica, scientifica, filosofica, letteraria, legale, giuridica, economica, politica, tecnica, industriale, commerciale, ecc., ma che è pur sempre in fondo *morale* (1). Ma lo è davvero? Proprio ogni volta che l'uomo conosce un oggetto, una proposizione, una massima, una legge, e, nel-

(1) In questo senso si può dire che tutti i doveri, unicamente perchè doveri, appartengono all'Etica. (Cfr. la citazione Kantiana a pag. 146). Ma il lettore vedrà in seguito che una simile affermazione non può avere un valore assoluto.

l'agire, nonostante le contrarie suggestioni del suo egoismo immediato, del suo Io involontario, animale, cerca di tenerne conto, e di fare una stima giusta di quell'oggetto, conforme all'ordine oggettivo, a lui esteriore, e di *riconoscerlo* praticamente, vuol dire che agisce moralmente? Chi ad es., per meglio vendicarsi, frena il proprio ardore, fa una migliore stima della sua vendetta, maturandola, e non cede all'impulso immediato, ma dissimula e finge; aspetta e cova in silenzio il suo segreto, e agisce razionalmente perchè disciplina la sua passione; chi, per lo stesso amore delle ricchezze che lo divora, sa a tempo e luogo sacrificarne una parte per averne un frutto maggiore, e si comporta in apparenza come un uomo disinteressato e ragionevole, agisce forse moralmente? No; perchè per quanto la sua condotta, per certi rispetti, sembri ispirarsi ai dati di un ordine a lui esteriore e in certo modo oggettivo, egli non riconosce l'ordine oggettivo vero, cui pensa l'A. E il problema risorge ogni volta: Quale è quest'ordine morale cui dobbiamo uniformarci?

Ciò che ci induce a fare una stima [moralmente] ingiusta degli oggetti non è soltanto l'istinto della felicità « che non solo « vuol essere appagato ma che esige di essere appagato *su-* « *bito*, senza dimora, coi beni presenti ». Intanto questo non è tanto l'istinto della felicità, quanto quello del *piacere* immediato. (Da una parte il piacere istantaneo, urgente, insofferente di mora, dall'altra la verità fredda, ma imperativa, inesorabile). Ma la verità fredda, imperativa, inesorabile può anche essere messa a servizio di altra legge da quella morale: dell'interesse, dell'avarizia, della maggior voluttà finale medesima; del calcolo più egoisticamente ambizioso, a favore della più illibata riputazione, il più ipocritamente possibile! La moralità, non mi stancherò mai di ripeterlo, non consiste sempre nel trionfo della verità fredda, o della ragione matematica sull'istinto che urge; molte volte è assai più morale la prepotenza dell'istinto, che il calcolo ragionato; la moralità consiste in qualcosa, che il Nostro non ha ancora sin qui afferrato, come nemmeno E. Kant, cui si ispira.

Se quell'antagonismo che pone l'A. tra istinto e ragione fosse sempre vero, certo sarebbe esatto tutto ciò che ne

deduce. L'immoralità sarebbe sempre un mentire a sè stessi, un rifiutarsi di riconoscere ciò che si conosce; ma è sempre vero questo rapporto tra la coscienza teoretica (conoscere) e la coscienza pratica (riconoscere)?

Questa possibilità di *rinnegare la verità* (in cui il R. fa consistere, come gli intellettualisti, la immoralità) è per lui effetto della umana libertà. Nel triste uso di essa sta la *difformità morale* e però, dice, l'*obbligazione* di fare il contrario è ridotta all'evidenza. Abbiamo dunque trovato il principio della morale, conclude.

Niente affatto.

La stima morale non può essere quantitativa, ma qualitativa. Il R. parla continuamente di chi pregia per uno ciò che val cento, e non s'accorge che questo può avvenire in qualsiasi campo, in vista di qualsiasi fine o criterio finale. La stima pratica può essere *logica*, se subordinata al fine di scoprire una verità che praticamente ci interessi, e può praticamente interessarci in tanti modi! può essere *estetica*, può essere *economica*, *giuridica*, *politica*, *sociale*, può essere sottoposta, subordinata a innumerevoli criterii particolari, e alfine può essere *morale*. Ogni volta codesta stima pratica varia di *qualità*, pur rimanendo in ogni singolo campo intatto il principio di *quantità*. La qualità è data dalla categoria del *fine*. Quale sarà il fine etico? Quello di *riconoscere* praticamente un ordine superiore, sia poi esso concepito come semplicemente ideale o possibile, o come attuabile e reale che rappresenti cioè la conciliazione, la coordinazione, la subordinazione di tutti i fini a un Fine supremo, in cui si verifichi la sintesi del Bene, l'appagamento più alto e migliore dell'essere? Sì, se per *riconoscere* s'intenda di *riconoscere* in pratica anche ciò *che non è mai stato conosciuto in teoria*, ma che la pratica rivela degno d'essere conosciuto, altrimenti non potrebbe essere veramente morale se non chi è capace di foggiare a sè o di accettare consapevolmente una filosofia ottimista. Se si lascia poi ad ognuno la libertà di concepire quest'ordine superiore come meglio gli sembra in teoria, spassionatamente e sinceramente; salvo poi a riconoscerne praticamente le conseguenze, colla maggiore franchezza e coerenza possibili; la

moralità altro non può essere che « la fedeltà ad una causa » qualunque essa sia e non potremo in alcun modo sfuggire al « pluralismo ».

La moralità è anche, in pratica, il riconoscimento del costume costituito, cioè delle idee comunemente accettate in fatto di giustizia e di onestà, senza che con ciò si debba precludere la via alle oneste e giuste critiche ed alle ragionevoli innovazioni.

La moralità non è tutta nel conoscere e nel riconoscere. Spesso accade che non si sa che cosa si debba fare in un determinato caso; e la condotta moralmente migliore non è sempre la più elaborata logicamente, ma la più schietta e semplice, quella che segue i dettami del buon cuore.

Siamo giunti così a quella parte della trattazione che il Gentile intitola: « Il fondamento della morale ».

Ma anche l' A. non è soddisfatto. « Il dire che noi siamo « obbligati di riconoscere l' entità delle cose secondo che la « conosciamo, e di far ciò volontariamente, praticamente, cioè « per formarcene una norma delle affezioni, e delle operazioni, « è », per lui, « principio evidente ; ma rimane a sapere onde « venga che l'ente da noi percepito *esiga* questa ricognizione ; « rimane a sapere se tutti gli enti esigano da noi questa stima « pratica loro proporzionata ; o almeno secondo quali gradi e « quali leggi fisse debbasi tale stima compartire ».

Fra gli enti ve n'ha uno assoluto, Dio ; tutti gli altri comparati a lui non hanno che una entità relativa e però egli è il fine di tutti. Quindi nulla si può preferire all'essere assoluto. Ma dunque la moralità è il riconoscere la volontà di Dio : ma possiamo *riconoscere* ciò che non conosciamo ? o dunque una *morale rivelata* o il peggiore dei caos, in cui ognuno attribuirà a Dio il suo particolare sistema, le sue proprie vedute intorno ai fini dell'universo. La morale sarà sempre opera sua, non nostra : viceversa, sarà più nostra che mai : solamente, la disputa tra *moralisti* si trasformerà in disputa teologica, con quale vantaggio lascio immaginare al lettore !

Tutti gli altri enti distinti dall' assoluto partonsi in due classi: cioè in intelligenti e in non intelligenti. I primi hanno per fine (ecco un altro concetto da esaminare — altro concetto non esclusivamente morale — ma generico e largo quanto quello di *stima*) la pienezza dell'essere, l'unione coll'ente assoluto. Gli altri non possono aver questo fine, perocchè non possono partecipare dell' ente per sè; e però sono ordinati in servigio degli enti intelligenti, e non hanno che un fine a questi relativo. Gli enti intelligenti hanno un fine assoluto, poichè hanno l'essere assoluto, per fine, e sotto questo aspetto si dee considerarli nella stima che si fa di essi. La qualità adunque, potremmo aggiungere noi, della stima morale è di essere un apprezzamento degli enti intelligenti (aventi valor di fini) e delle cose (aventi un puro valore di mezzi) considerati *in vista dell'assoluto*. Ma neppure non basta: la *filosofia* guarda le cose sub specie aeternitatis, sotto l'aspetto dell'assoluta verità; anche l'*arte* aspira a una bellezza assoluta; eppure nè la filosofia nè l'arte han da essere confuse con la morale; bisognerebbe dunque aggiungere: in vista dell' assoluta Bontà. La determinazione adunque della *qualità* di queste tre sublimi attitudini dello spirito umano, che noi possiamo bene attribuire allo spirito divino senza perciò averne un'idea più perfetta, ci sfugge continuamente!

« Se non vi avessero che puri enti privi di intelligenza, non « potrebbesi dar loro una stima morale ». (ed ecco finalmente, e non a caso, che l'A. stesso è costretto ad unire al sostantivo il suo inevitabile epiteto) « poiché non saprebbesi a che « riferirli, e però la nostra stima non sarebbe suscettibile di « bontà morale » (da capo). « Che se li riputassimo fine, quando « non sarebber che mezzi », come l' avaro fa della ricchezza, il lussurioso della voluttà o come chi si vale degli uomini come strumenti della sua ambizione e non già come esseri aventi dignità di fine — e qui l'influsso kantiano è evidente — « la nostra stima sarebbe moralmente malvagia; potrebbe, « adunque, esservi un *difetto morale*, ma non un *pregio* « *morale* nella nostra stima pratica ». Questo è ad ogni modo

una novità: il pregio morale della stima, cioè la qualità di essa, *la stima della stima*, in vista del fine morale (1).

Ecco ora quella che il Gentile intitola: « Regola della stima pratica ».

L'A. distingue la cognizione *diretta* e *necessaria* da quella *riflessa e volontaria*. La stima pratica è riflessa e volontaria. Ma quale ne è la regola?

La cognizione *diretta* è la regola della *riflessa*, è la norma a cui questa dee conformarsi.

Ma è vero codesto? Se la cognizione diretta è inesatta, non può correggerla la riflessa? In altre parole, la riflessione è solo propria della « pratica » e non anche della conoscenza teorica? A meno che non s'intenda qui per *cognizione* la sola cognizione dei gradi dell'essere.

Alla cognizione diretta, infatti, precede la *intuizione universale dell'essere*. « La regola suprema ed ultima che ci fa « misurare l'entità degli oggetti, è quell'essere che ce li fa « concepire: questo essere ideale, ponendo la concezione degli « oggetti della nostra intelligenza, ci fornisce poi le regole « particolari, secondo le quali noi dobbiamo giudicare e sti- « marli ».

Nell'etica naturale la prima e suprema di tutte le leggi è l'*essere ideale, lume della nostra intelligenza* e il primo imperativo: *Conformati colla tua volontà all'essere ideale*, o sia *al lume della ragione*.

Ma se la ragione ha questo lume, il problema è bell'e risolto. La stima speculativa non può essere che perfetta, e bisogna fare davvero uno sforzo di volontà per non conformarvisi nella pratica. A noi pareva invece che con ogni attenzione ed ogni scrupolo si dovessero educare gli uomini a far buon uso della loro ragione a fine di fare una giusta stima delle cose!

---

(1) Osservazioni interessantissime fa ancora il R. che il Gentile riporta nei §§ 5, 6, 7, 8, 9 dell'opera citata, dalla pag. 19 alla 29; ma noi dobbiamo ora affrettarci alla fine, e vi rimandiamo il lettore.

E terminiamo con quelli che il Gentile chiama « Corollari ».

1. Accusa gli altri filosofi di proporsi talune questioni fuor di luogo, cioè *prima d'aver trovata l'essenza morale.* E chi l'ha forse trovata?

2. Si domanda ad es. se la morale ha per base gli istinti della natura?

Risponde di no: « La morale sta in opposizione del soggetto, « è una necessità di riconoscere praticamente gli oggetti del- « l'intelligenza per quello che sono, indipendentemente dalle « inclinazioni del soggetto ». Qui ancora è evidente l'influsso kantiano. Ma è falso: io *riconosco* che questa è mia madre, e ciò mi indurrà a *rispettarla:* ma l'inclinazione naturale, incoraggiata, mi insegna qualcosa di meglio ancora: ad *amarla.*

Ma poi quando mai l'uomo conosce le cose *come sono?* le riconosce come le vede? e le vede sempre meglio colla ragione o non qualche volta col sentimento?

3. La moralità è un'idea? qualche cosa che appartenga all'ordine ideale?

« No » risponde « tanto l'ordine dell' essere *reale*, quanto « l' ordine dell' essere *ideale* è al tutto distinto dall' es- « sere *morale.* La moralità non appartiene nè al mondo « delle realità, né al mondo delle idealità, essa consiste nel « rapporto di questi due mondi. La legge e la volontà sono « i due termini di questo rapporto. La *legge* è sempre un « essere ideale, la *volontà* è un essere reale. V'ha una con- « venienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si « accordino: in questa convenienza sta l' *obbligazione* e la « moralità ».

Dice poi che questa convenienza è anche una necessità di fatto; e questo è davvero molto interessante: « . . . poichè « il negare di conoscere ciò che si conosce, è di fatto una « contraddizione », e qui il R. si riattacca al Wollaston e al Kant; ma non ha osservato: che una tale contraddizione c'è in chi è immorale in mala fede, cioè in chi rinnega col fatto ciò che sa in teoria; ma più non c'è in chi è immorale, per così dire, in buona fede; e che riconosce nell' atto ciò che ha erroneamente creduto buono anche in teoria; il R. poi continua nello stesso ordine di idee: — « una lotta, un di-

« sordine, che si chiama *male*, *menzogna* » — ogni male morale è sempre adunque menzogna? ecco il Wollaston! o non piuttosto la menzogna è uno dei mali morali, sia pure il primo e il più odioso? — « e, in quanto è prodotto da prin-« cipio libero, è *delitto* ». Il male sarebbe dunque lotta e contrasto. « Nell'*accordo*, all'incontro, della volontà coll'essere « vi ha concordia, pace, ordine, che si chiama *bene morale* » — verrebbe voglia di suggerire invece: beatitudine morale, pace della coscienza — e in quanto è prodotto da un « principio libero, *merito*, *virtù*, ecc. ». Ma la condotta morale non suppone dunque una lotta, e la finale vittoria del bene sul male?

Ad ogni modo ha ragione il R. di rilevare che anche il male è talora il frutto di una lotta. Oso dire di più: che la condotta del malvagio e quella del virtuoso si assomigliano e drammaticamente si equivalgono; solo il risultato finale le distingue (1). Come ho già più volte accennato, se la virtù è spesso null'altro che coerenza, integrità di carattere, razionalità di condotta, anche nel male, e perfino nel delitto — quando non si tratti di un reato passionale, ove l'uomo si lascia trasportare come un bruto; ma intendo dire in quello che per le cronache è il bel delitto, — si esigono fermezza, energia e sopratutto razionalità e coerenza. Il che ci porge il destro di varie osservazioni. La prima si è che il vizio esteticamente più laido è proprio « l'ignavia » di coloro che mai non fur vivi; e che se c'è un abisso insondabile fra fra queste anime di fango e le anime grandi, vi è assai minor distanza che non si creda, tra i grandi colpevoli e i grandi santi (2). La seconda osservazione è questa: che mentre i più fanno il male inconsapevolmente, riconoscendo in pratica, in piena coerenza, ciò che hanno creduto erroneamente

---

(1) « Da questo punto di vista è anche esattissimo quel detto, che chi « non ha in sè l'elemento e le forze per fare il male, sia anche incapace « del bene. . . . Le passioni, a cui la nostra morale negativa fa la guerra, « sono forze, ognuna delle quali ha una radice comune con la virtù cor-« rispondente. L'anima di ogni odio è l'amore, e nella più violenta col-« lera si rivela una pace assalita e irritata nel suo più intimo centro ». V. Schelling, op. cit. pagine 107 e 108.

(2) Cfr. la mia Critica alla Morale kantiana, pag. 105.

in teoria; solo l'ipocrita — l'atteggiamento moralmente più ributtante — conosce realmente e finge anche di riconoscere, a parole, nelle apparenze, il bene.

Per gli altri sta forse a base della loro immoralità un errore fondamentale di giudizio, un' incapacità o un' ignoranza o una disattenzione o leggerezza teoretica.

L'egoista dice entro di sè: « Dopotutto hanno un bel predicare; ma l'unica realtà son io ». Il lussurioso pensa: « Quello « ch'io prediligo, in fondo, è il più forte istinto della natura; « senza di che la vita non varrebbe la pena d'essere vissuta ». E l'avaro: « Voi altri sperperate sin che volete; lasciatemi procacciare ». E l'ambizioso: « Il mondo è di chi non ha troppi scrupoli. Guai a me se dovessi impacciarmi di trattar gli uomini come se avessero tutti valor di fini e dignità morale; mentre li trovo, di loro spontanea volontà, così vilmente striscianti e così proni e pronti a farsi strumento del mio volere! »

Ma, ahimè! forse sono tutti anche un poco ipocriti ; ma non tanto per mostrare deferenza alle concezioni in voga, quanto piuttosto perchè non hanno generalmente il coraggio — o il cinismo? — di confessare apertamente, ad altri e a sè, il loro intimo giudizio. In altre parole, la loro ipocrisia non è un « omaggio alla virtù » come diceva il La Rochefoucauld, ma piuttosto un modo di gabbare la virtù di cui si ridono in cuor loro.

Non è dunque il caso di dire che pecchino non riconoscendo in pratica ciò che conoscono in teoria. Per essi, infatti, peccano di superficialità quelle cognizioni che armonizzano col senso comune, cognizioni ch' essi apprendono soltanto dal contatto col prossimo — vera moneta usuale, esteriore, priva di importanza e di significato, come i complimenti che si scambiano indifferentemente — la loro convinzione profonda è quella che applicano. Quest' ultima considerazione riesce in fondo, in certo modo, a renderci più odiosi ancora questi immorali in parziale buona fede, che gli stessi immorali in piena mala fede. Questi almeno vedono il giusto anche se agiscono ingiustamente. Senonchè potrebbero dire a loro discolpa coloro: Che ne possiam noi se l'essere ideale non ha a noi insegnato proprio nulla? e vi sono in-

fatti tra loro degli infelici, dei veri malati, dei deficienti, che hanno nelle lor facoltà delle lacune, e altri, veri disgraziati, che non hanno mai avuto in vita loro il corroborante contatto con la Verità, con la Ragione, sia pur quella umilissima, ma sana, di un semplice Galantuomo. Perciò voi non giudicate le persone dai discorsi, ma dai *frutti:* in essi veramente l'uomo interiore si rivela. Il merito e il demerito sono dunque intrinseci? la natura, l'indole dell'uomo, per quanto modificabile dall'educazione e sia pure dall'auto-educazione, è in fondo *morale* o *immorale?*

Dove può allora risiedere la imputabilità, la colpabilità, e la responsabilità d'un egoista, d'un lussurioso, d'un avaro, d'un ambizioso? In questo, che cercheremo ora di dilucidare.

L'uomo, per fortuna, non è *tutto* d'uno stampo: l'ipocrita stesso ha dei momenti e dei barlumi di sincerità; il bugiardo non dice sempre la menzogna; l'egoista non è sempre egoista; l'avaro può avere degli impulsi di generosità; il geloso può concepire la fiducia; ecc. La *colpa* loro sta nel non voler dar retta ai rari momenti di lucidità, in cui brilla loro il lume della ragione e nel non tentar di rafforzare i buoni impulsi, di estendere la portata del buon giudizio.

Voglio dire con ciò che l'errore morale non sta tanto nel non voler riconoscere praticamente ciò che teoricamente si sa benissimo, (c'è anche questo senza dubbio nella vasta e varia fenomenologia dell'immoralità), quanto nel non *voler conoscere direttamente* tutto il bene, il vero bene. L'errore morale può essere cioè teorico e pratico. Il bugiardo mentisce agli altri e a sè, ma sa, sebbene non sempre, quando mente e fino a qual punto mente: l'impostore finge virtù che non ha e che, sino ad una certa misura, conosce. Ma spesso il lussurioso, l'avaro, l'ambizioso, il vendicativo non conoscono pur troppo, non hanno forse mai conosciuto altri piaceri più belli di quelli che loro forniscono la voluttà, il denaro, gli onori, la vendetta.

Queste ultime considerazioni richiedono un chiarimento, là dove potrebbe parere che dunque noi ammettiamo un merito e un demerito intrinseco, senza lotta, senza dramma interiore.

La verità si è che la lotta c'è sempre anche se può essere ridotta a minimi termini e anche ad un solo istante, senza che perciò il merito debba diminuire in ragione diretta dello scemar della lotta. Non tutte le virtù si riducono a ciò che si può ben chiamare « grandezza o generosità morale ».

E. Kant ci reca un noto esempio in cui drammatizza la situazione singolare di un uomo, che, minacciato da un tiranno, il quale vuole imporgli un'azione contraria al dovere, scongiurato dai suoi famigliari a cedere per non gettar la rovina su quanti egli ama, si sente bensì spezzare il cuore, ma non cede. Questo è un caso tragico di grandezza morale. Ma la vita non è per fortuna sempre una tragedia. E del resto non è nemmeno in nostro potere di rendere a bella posta più tragica la nostra vita (1). Il che sarebbe ad ogni modo anche troppo pericoloso. (Qui amat periculum peribit in illo). Nè è senza merito la tranquilla fedeltà di colui che semplicemente, sapendo a prova quanta sia la fralezza umana, cerca per quanto può di evitar le occasioni, e una volta tanto, regola la sua vita in modo da aiutarsi a trionfare delle tentazioni. « Aiutati e il ciel t'aiuta » dice il buon senso popolare. Non avrà dunque un pregio la purità d'una vergine, pur perchè è vissuta in condizioni diverse da quelle che descrive il Tolstoï in Redenzione? Può essere — lo riconosco — mera incoscienza; può essere virtù. Non è virtù la docilità dei figli dinanzi ai padri e alle madri, quel primo infantile rispetto alla legge, all'ordine costituito nella santità della famiglia? E chi può dirci che non ci sia stata lotta? ma lotta breve, in cui l'Angelo ha avuto presto vittoria del demonio. Quando il certame è ad es. tutto spirituale e interiore, non c'è, è vero,

(1) Se ciò fosse, ci condurrebbe facilmente ad esacerbare ad arte i nostri desiderii, per farci un merito di saperli spegnere a tempo. Come si narra che il Cardano facesse con le cause di dolore per convertirle, giusta la sua dottrina, in fonti di bene e di piacere: Fuit mihi mos (de quo plures admirabantur) ut caussas doloris si non haberem quaererem, ut dixi de podagra: unde plerumque caussis morbificis obviam ibam (ut solum devitarem quantum possem vigilias) quod arbitrarer voluptatem consistere in dolore praecedenti sedato. — De vita propria — Cap. VI, citato nella Prefazione del Verri alla sua nota opera sull'indole del piacere e del dolore.

azione drammatica, o almeno non si esteriorizza; non si dà luogo ad una spettacolosa « conversione morale », come quelle dei grandi santi; non si manifesta nella stima pratica o nel contraccolpo di essa sugli affetti e sulle passioni, si arresta bensì al grado primo della stima speculativa, e si presenta sotto forma di crisi (1). Chi n'esce guarito, non ha proprio merito alcuno? poichè — si osservi — non se ne esce per virtù d'ingegno, nè a forza di cognizioni — ma semplicemente e puramente pel trionfo dell'idea morale, dell'interiore bontà che, svincolandosi da ogni pastoia ritorna lo spirito alla serenità, alla pazienza, alla tolleranza dei dolori, alla rassegnazione ai mali, al vigore combattivo in pro del bene supremo.

In conclusione — giacchè è ben tempo di porre termine al nostro lungo discorso — il principio morale è più complesso che non sia apparso al Rosmini e al Kant. Non sta infatti nè nel concetto della Ragione, come la pensò il secondo, nè nel concetto della stima pratica del primo, in cui pure, come abbiamo visto qua e là, si può raccogliere così larga messe di verità particolari; non in questa o quella manifestazione o attitudine delle nostre facoltà intellettive, affettive e volitive, ma in tutta la Coscienza, come più ampiamente si dirà nel Saggio seguente.

(1) Cfr. l'Introduzione del mio Problema del bene.

## NOTE

I. — E' curioso di raffrontare il concetto che si fa il Rosmini del modo come l'anima agisce con quello che ne ha il Leibniz, nel passo seguente: (Oeuvres philosophiques, tome second, pag. 398).

« On veut que la volonté soit seule active et souveraine, et on a cou« tume de la concevoir comme une reine assise sur son trône, dont l'en« tendement est le Ministre d'Etat, et dont les passions sont les cour« tisans, ou les demoiselles favorites, qui par leur influence prévalent « souvent sur le conseil du ministère. On veut que l'entendement ne parle « que par ordre de cette reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du « ministre et les suggestions des favoris, et même rebuter les unes et les « autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler et leur donne audience ou « non, comme bon lui semble. Mais c'est une prosopopée ou fiction un « peu mal entendue. Si la volonté doit juger, ou prendre connaissance « des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens lui pré« sentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même, pour en« tendre ce qu'on lui présente. La vérité est que l'âme, ou la substance « qui pense, entend les raisons, et sent les inclinations, et se détermine « selon la prévalence des représentations qui modifient sa force active, « pour spécifier l'action ».

Ove si vede che il Leibniz pur ammettendo che l'anima agisce secondo la linea di minore resistenza o di maggiore attrattiva, pone però due ordini di motivi, affettivi gli uni, e razionali gli altri: le inclinazioni dei sensi cioè e le ragioni dell'intelletto. La volontà non conosce dunque per lui soltanto la determinazione affettiva, ma anche la razionale.

Tuttavia insiste molto sull'elemento del piacere; anche su « le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions ». Egli nel motivo prevalente vede sempre una fonte di piacere maggiore o più squisito, che viene per ciò scelto dall'anima secondo i suoi gusti costitutivi; ma se c'è piacere, vuol dire che c'è bisogno; onde non sarebbe impossibile conciliare la veduta di lui con la nostra. Solamente io credo che il piacere è un'accompagnatura non necessaria; e che l'anima onesta possa benissimo arrendersi alle necessità e ai *bisogni* concepiti dall'intelletto, che diventano *motivi*, *fini*, *ragioni*, anche senza tener calcolo del *piacere* che troveremo nell'agire secondo quei motivi, cioè secondo il dovere. Si potrà compiere il proprio dovere con piacere e pel piacere che ci procura; e in ciò non vedo alcun male, anzi vedo un mezzo pedagogico potentissimo; ma si deve potere anche determinarsi pel bene, secondo le indicazioni del dovere, cioè solo perchè è dovere; perchè *si sa* che così bisogna fare, e perciò anche con dispiacere o in contrasto col proprio piacere.

Invece il Leibniz ancora scrive: (p. 409) « On supporte quelquefois des « incommodités, et on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque « espérance ou de quelque satisfaction » (ecco un termine che si impone, secondo la Teoria dei bisogni) « qui est jointe au mal, et qui le surpasse : « on en attend un bien, ou on l'y trouve ». Questo è invero la condotta ordinaria regolata dal nostro buon piacere, ma non è la condotta etica ideale, in cui, mi pare, si esige proprio che si faccia il bene per amor del bene, il dovere pel dovere, perchè una volta si è accettato di prendere questa via, per disciplina e per coerenza.

E si noti che è questa pure la condotta razionale, nelle contingenze della tecnica. Ma persino nei nostri ragionamenti, non *dobbiamo* noi tener conto delle ragioni per quanto in sè valgono e non già solo in quanto ci procuri piacere l'adoperarle? Nessuno meglio di me (vedasi il Saggio V) vorrebbe escluso il Piacere, che non è sempre colpevole; ma credo che per quanto sia difficile, in teoria e in pratica, far astrazione dal piacere, *bisogna;* e basta. Si comprende che chi agisce o parla ad. es. per amore della giustizia, della verità, sia capace di gustare le soddisfazioni che dà quest' amore a chi l'abbia, ma intanto non è più il piacere immediato e interessato che dà la soddisfazione d'un concreto singolo bisogno. Questi amori della verità, della bellezza, della giustizia sono per loro natura disinteressati; altro non chiedendo che la subordinazione di ogni diverso amore o interesse. Questi amori, quando ne siamo ben penetrati, hanno anzi il potere di estraniarci a noi stessi, volgendoci tutti all'oggetto loro. che diventa pregevole di per sè.

II. — A proposito della « Stima pratica », si trovano in Leibniz alcuni passi che sembrano adombrare quel concetto; sono le pagine 410 e 411 del II tomo (Remarques).

In queste pagine il Leibniz con l'acutezza e la limpidezza usate insiste sulla sua dottrina già accennata che oppone agli argomenti dell'autore da lui criticato. Ecco il pensiero ch'egli discute: « On voit mille gens qui « méprisent les prières de leurs amis, le conseil de leurs proches, les re- « proches de leurs consciences, les supplices, la mort, la colère de Dieu, « l'enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon et du « supportable que par leur pure et franche élection ».

E il Leibniz contrappone: « Tout va bien dans ce raisonnement, jusques « aux dernières paroles exclusivement. Car, quand on viendra à quelque « exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté « l'homme à son choix, et qu'il y a des liens bien forts qui l'y attachent. « Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indiffé- « rence; l'inclination, ou la passion, y aura joué son jeu: mais l'accou- « tumance et l'obstination pourront faire dans certains naturels qu'on se « ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'auteur « apporte: un athée (il Vanini) souffrira plutôt le martyre... qu'il ne « renoncera à son impiété ».

Ma io credo che in questo abbia avuto non una ma mille ragioni il Kant di non voler recare neppure un solo esempio. E il perchè è facile a scoprire. Quando infatti si tratta di indagare ciò che veramente dà il valore morale all'azione, cioè il motivo o l'azione che l'ha determinata, le nostre ricerche sono vane. La verità nuda sta davvero in tal caso in fondo a un pozzo, e non si può trovarla che nei penetrali della coscienza. E ancora! nemmeno sempre appar chiara alla coscienza medesima che l'ha in qualche modo sentita e vi ha, disinteressatamente, obbedito. Come si farà mai a sapere ad es. quanto vi è di ostinazione nel visibile sacrifizio di un martire? Non valgono a questo proposito nè le dichiarazioni del martire che può volerci ingannare e, quel che più, può ingannare sè medesimo. Volendo proseguire l'acuta analisi del Nostro, bisogna giungere sino a riconoscere che le esteriori apparenze di due azioni ispirate a motivi diametralmente opposti, possono essere perfettamente le stesse, pur essendo le due azioni di valore contrario. Ho già accennato altrove in questo medesimo volume (Cfr. il Saggio VI) al fatto che una condotta la quale ci appare esteriormente corretta può essere frutto di motivi opposti. Ma è tempo di dirlo esplicitamente. Può derivare infatti così da viltà come da generosità d' animo: da un sordido calcolo come dalla sincerità più perfetta: da quella cosa d'ordinario assai poco pulita che si suol chiamare « rispetto umano », come dal solo « rispetto » che avvicina l'uomo a un Dio, il rispetto cioè della legge. Nelle quotidiane discussioni, si può confondere il più sincero amor di patria con la più volgare retorica, il più alto rispetto per la Verità col più vergognoso opportunismo. E ciò è vero così dei giudizii morali, come degli estetici. Quanti sono coloro che ammirano un'opera d'arte per convinzione e quanti non fanno che seguire in ciò la moda e l'andazzo? — Con tutto ciò non voglio già indurre il lettore alla disperata conclusione che non esista al mondo un solo atto morale, pel fatto che è difficile o per lo meno imprudente il recarne anche un solo esempio. D'ordinario avviene che nella realtà effettuale, così diversa dal pallido riflesso che ne possiamo trovare nei libri, noi possiamo benissimo indovinare, e talora anche, appurare la verità. Un'intemerata condotta di anni, la limpidezza di uno sguardo, la sincerità intraducibile ed inimitabile di un accento che sembra un grido della coscienza, ci rivelano il motivo autentico. L'amore e l'amicizia, la consuetudine e la simpatia e mille indizii imponderabili, di cui è difficile in teoria determinare la consistenza, valgono in pratica a farci persuasi, ad ispirarci la fiducia o la diffidenza, a seconda dei casi.

Ma noi non vogliamo perdere ora di vista il concetto che ci ha dettato la presente nota. Il L. si avvicina qui alla concezione della « stima pratica » del Rosmini. Egli sostiene che per ispiegare talune stravaganze della condotta non fa bisogno di far ricorso a una pretesa potenza di trasformare « il bene in male e il male in bene, e l'indifferente in bene o male » ma che basta per questo la considerazione degli « appetiti » — leggi: affezioni, secondo il Rosmini — che vengono dalla rappresenta-

zione del bene e del male. Qui dunque (e altrove) come il Rosmini, il L. esclude ogni altra forma di determinazione, che non sia l' « affettiva » o l'« appetitiva » che dir si voglia; e non ha forse studiato la possibilità che alla serie: rappresentazion d'un bene o di un male — attrazione o ripugnanza — conforme affezione o disdegno — e finalmente atto conforme — si potesse sostituire quest'altra: — rappresentazione d'un bene o d'un male, non più personali però; ma oggettivamente considerati — ossia concetto o idea del bene o del male morali — e quindi dovere, — senza passare affatto per la via attraente del piacere. In altre parole, l'eguaglianza: « bisogno = interesse = fonte di soddisfazione, cioè di piacere » può prendere un'altra forma: « bisogno = diritto negli *altri* = dovere per *noi* ».

Il L. dice qui, come il Rensi e come il Croce (Cfr. i Saggi III e IV) che se possiamo compiere quelle trasformazioni, di cui sopra, cioè del del bene in male e viceversa, ciò dipende dacchè « si oscura » — si oblitera, dice il C. — nel nostro spirito la rappresentazione delle qualità buone o cattive dell'oggetto in questione. Il che è ancora quello che in sostanza dice il Rosmini a proposito del perchè si altera in noi la primitiva cognizione, o la prima nostra « stima speculativa » nella susseguente riflessione e nella posteriore « stima pratica ». Ma ho gran paura, come già dissi parlando appunto del Rosmini, che questo modo di far dipendere le azioni nostre dagli appetiti e dagli affetti, ci possa condurre insensibilmente alla perfetta negazione d'ogni libertà del volere.

L'analitica esemplificazione che il L. ci regala a pag. 411, se attesta della sua penetrazione psicologica e della sua potenza d'osservazione, non cessa perciò d'essere sostanzialmente sofistica. Non c'è nulla di più seducente. in verità; nulla che meglio ci assicuri il successo. Ma se ben si osservi, è cosa anche ben facile. Ed E. Kant, come ho accennato in qualche luogo della mia critica, (V. la pag. 203) avrebbe avuto altrettanta potenza di osservazione, se avesse voluto abbandonarvisi: benchè pur troppo gli facesse difetto l' eleganza della forma! In sostanza, che cosa riesce a dimostrare coi suoi esempi il Nostro, fuorchè la *possibilità* della determinazione affettiva? Ora nulla c'è di più comune di tale determinazione. Ma per provare ch'essa è la sola maniera di determinazione, bisognava dimostrare l'*impossibilità* della determinazione *razionale* e *morale* (per concetti, per idee, per massime, o secondo la legge e il dovere) e della determinazione volontaria. Il fatto è che queste distinzioni sono alquanto arbitrarie e che unica è in fondo le nostra coscienza (V. il Saggio X). Tuttavia, pur vedendo la cosa sotto quest'altro aspetto, resta fermo il fatto che il Leibniz ha tenuto presente più l'elemento affettivo o appetitivo, che ogni altro; ma questo non vuol dire che l'elemento volontario o il razionale non possano, a volte, prevalere sul passionale. Qui sta il suo sofisma.

E — quando il L. scrive: « On sera porté à mépriser des doctrines « qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait » (pag. 412) per dimostrare che gli errori non sono mai volontari, assolutamente parlando — gli si può rispondere osservando che ci sono uomini che sono abbastanza equanimi ed oggettivi per considerare con perfetta attenzione e

perfino con voluta simpatia le dottrine e le idee di coloro che per certi motivi hanno fors'anche ragione di disprezzare.

Ma in alcuni punti par davvero di leggere il Rosmini nelle pagine esplicative del suo concetto della « stima pratica », come ad es. nel passo seguente : « . . . . . lorsque notre désir ou notre aversion va à quelque « objet qui ne le mérite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou « de mal dont on est touché... on a eu deux degrés de mal naturel, on « se donne six degrés de bien artificiel... ». E' vero bensì che questo lo dice attribuendolo all'autore criticato. Poichè egli crede che « quando ci « risolviamo ad un partito contrario alla ragione riconosciuta noi vi siamo « portati da un' altra ragione più forte in apparenza, come per esempio « il piacere di parere indipendenti e di fare un'azione straordinaria ».

Sempre insomma il « piacere » ! E a proposito della ragione più forte, valgano le considerazioni già svolte nel Saggio precedente (a pag. 238) intorno alla *qualità* delle forze, ai diversi piani cui, per così dire, si applicano, per salvare il principio che la ragione morale in una coscienza morale dev'essere sempre più forte, e che solamente cessa di essere tale, quando di proposito ci facciamo immorali, chiudendole, per così dire, la porta in faccia.

Ma la ragione morale è — lo concedo — d'ordinario così debole, che che ha buon giuoco il L. a domandarsi ironicamente se mai, « un auteur « qui, après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, « ou même contre la raison, voudrait prouver son livre par son propre « exemple, en renonçant à quelque bon bénéfice ou à quelque belle « charge, purement pour montrer cette supériorité de la volonté sur la « raison »; benchè riconosca che « trouve-t-on tous le jours des gens qui « sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels « à des biens apparents ». Il L. ha ben ragione di scagliarsi contro la pretesa libertà di indifferenza, e contro la possibilità di determinarsi senza motivo e senza ragione; ma, se non è comune il caso ch'egli cita, non è però impossibile ; ci sono ancora per fortuna dei cuori capaci dei più nobili sacrifizii ; e ciò che egli concede al « capriccio » altri può bene attribuire alla « virtù ».

Infine ecco ancora un passo curioso. Vi loda Egli il suo autore di sostenere che « pour être heureux nous devons accomoder nos élections aux choses, puisque les choses ne sont guère disposées à s'accomoder à nous; et que c'est en effet s'accomoder à la volonté divine ». Non rammenta un poco, lontanamente, il nostro Rosmini? Colla scorta dell'autore da lui criticato, enumera le sorgenti « des élections indues » che sono: l'errore o l'ignoranza, la negligenza, la leggerezza di cambiare troppo facilmente, l'ostinazione a non cambiare a tempo, e le cattive abitudini ; infine l'importunità degli appetiti. E in tutto ciò non c'è evidentemente che da imparare.

III. — Il Rosmini in fondo ha studiato il rapporto tra la Volontà e la Verità. (Cfr. Gentile, op. cit. pag. 42). Ora, a titolo di curiosità, porremo sotto gli occhi del lettore tutti gli altri rapporti che possono interessare il moralista.

Collochiamo, da una parte, il Soggetto, ripartito nelle sue tre Facoltà irriducibili (Intelletto, Sentimento, Volontà) e, dall'altra, l'Oggetto nei tre aspetti fondamentali in cui ci appare (come Verità, come Bellezza, come Bontà). Consideriamo inoltre:

*a*) che il Vero ha due aspetti, quello cioè del vero comune e quello della verità scientifica. Questa differenza è evidente. Vi sono verità che, pur essendo autentiche ed effettive, non interessano la scienza e, quel che è più, non hanno la « natura » di verità scientifiche. Non esiste, ch'io sappia, una parola propria che possa indicare di per sè sola ciò che io intendo per « vero comune », giacchè esso non è necessariamente *il falso*, nè si riduce semplicemente al *verosimile*. Nè si può, contrapponendolo al *necessario*, chiamarlo senz'altro il contingente. E neppure il termine di « opinabile », che finisco collo scegliere, mi soddisfa interamente; tuttavia lo accetto, per brevità. Contrappongo così l'*opinione* alla *cognizione;* ma si noti però che vi possono essere *opinioni vere* senza che perciò possano meritare il nome di cognizioni scientifiche. E si osservi inoltre che nel patrimonio comune delle nostre ordinarie credenze si infiltrano molte verità che non sono opinioni, primissime fra tutte, non foss'altro, le verità aritmetiche, di cui ogni bottegaio, senza elevarsi punto alle relazioni necessarie ed universali, ha tuttavia il sicuro possesso.

*b*) che la stessa differenza si può stabilire tra il « bello comune » e il « bello estetico » o, più semplicemente tra il « piacevole » e il « bello ».

*c*) come tra il « Bene comune » e il « Bene morale », cioè tra l'« Utile » e il « Bene ».

Ciò posto, i rapporti che ne risultano sono una trentina; come risulta dallo specchio seguente:

| | | Il Rapporto dà luogo: |
|---|---|---|
| I. — Il rapporto dell'Intelletto | 1. coll'Opinabile | all'Esperienza o Conoscenza in genere. |
| | 2. col Vero | alla Conoscenza scientifica. |
| | 3. col Piacevole | al compiacimento intellettuale in genere. (a quella che il Dumont chiamerebbe " conoscenza estetica ". |
| | 4. col Bello | al compiacimento estetico. |
| | 5. coll'Utile | alla conoscenza tecnico-pratica (stima e valutazione dei danni e profitti). |
| | 6. col Bene | alla Conoscenza morale. |
| II. — Il rapporto del Sentimento | 7. coll'Opinabile | alla reazione in genere (piacevole o dolorosa). |
| | 8. col Vero | alla reazione specifica (piaceri e dolori dello scienziato nella ricerca della verità). |
| | 9. col Piacevole | al Piacere comune (Emozione). |
| | 10. col Bello | al Piacere estetico (Emozione estetica). |
| | 11. coll'Utile | ai piaceri multiformi che ci procurano le cose utili nonchè alla formale soddisfazione economica. (il massimo vantaggio col minimo mezzo). |
| | 12. col Bene | alla soddisfazione specifica del dovere compiuto. |
| III. — Il rapporto della Volontà | 13. coll'Opinabile | all'attività in genere. |
| | 14. col Vero (rapporto studiato dal Rosmini). | alla Virtù della Sincerità, che è pel Rosmini, e per gli intelettualisti, la fonte di tutte le altre. |
| | 15. col Piacevole | alla tendenza generica (inclinazione) al Piacere, alla Felicità (facoltà di desiderare). |
| | 16. col Bello | al salutare Amore del Bene. |
| | 17. coll'Utile | all'Azione tecnico-pratica. |
| | 18. col Bene | all'Azione morale. |

Oltre ai seguenti influssi reciproci tra le varie facoltà (IV) tra di loro, e i loro varii oggetti (V) tra di loro:

| | | L'influsso dà luogo: |
|---|---|---|
| IV. | 19. l'influsso dell'Intelletto sul sentimento . . . | al freno inibitorio degli affetti. |
| | 20. e viceversa . . . . | all'entusiasmo razionale (affezioni razionali); e, in genere, alla scelta delle « rappresentazioni » preferite. |
| | 21. l'influsso del Sentimento sulla Volontà . . | alla determinazione affettiva. |
| | 22. e viceversa . . . . | al freno inibitorio delle emozioni o all'incoraggiamento degli affetti (accrescere o diminuire le affezioni). |
| | 23. l'influsso dell'Intelletto sulla volontà . . . | Ai Principii, Norme, Regole della condotta e alla determinazione razionale. |
| | 24. e viceversa . . . . | alla critica volontaria delle opinioni ed alla disciplina dello spirito. |
| V. | 25. l'influsso della Verità sul Piacere . . . . | può crearlo o distruggerlo, accrescerlo o diminuirlo. |
| | 26. e viceversa . . . . | può renderla bella (lo splendore del Vero). |
| | 27. l'influsso del Piacere sul Bene . . . . . | può renderlo attraente e far piacevole il Dovere. |
| | 28. e viceversa . . . . | può contenderlo o concederlo. |
| | 29. l'influsso della Verità sul Bene . . . . . | può illuminarlo, presentandolo come certo e sicuro. |
| | 30. e viceversa . . . . | il giudizio sulla moralità degli oggetti può aiutare persino il giudizio logico sulla verità (entità) loro e svelarci i sofismi della passione. |

X.

## L'unità dello Spirito e la Coscienza morale.

I.

Lo spirito è unico sempre in tutte le sue operazioni ed è identico a sè, a qualsiasi oggetto si volga. Onde i vari nomi che si attribuiscono allo spirito, a seconda dei vari atteggiamenti che può assumere e delle molteplici funzioni che può esercitare, non rappresentano invero altrettante facoltà distinte ma non sono che i vari aspetti sotto i quali può essere considerata una facoltà sola, anzi non sono talora che nomi vani senza soggetto che servono unicamente alla comodità del nostro ragionamento. Ho già detto altrove (1) che la vecchia psicologia ha moltiplicato, e poteva farlo all'infinito, i nomi e le distinzioni, senza potere scindere con ciò l'unità primitiva fondamentale originaria e perenne dello spirito. Si applichi esso alle cose esterne — e tra le cose esterne va compreso, a buon diritto, il nostro organismo medesimo — o per così dire si rivolga indietro a contemplare sè stesso, o come operante in atto, o nei tesori che ha accumulati col tempo, è sempre lo spirito che agisce, o in altre parole siamo sempre *noi* che agiamo.

Avverte la linea, il contorno, il colore, la distanza, i movimenti degli oggetti esteriori? E' percezione. E' la sua atten-

---

(1) Cfr. il Saggio VI, a pag. 171.

zione attratta in questo o quel punto del corpo da un qualsiasi senso di fastidio, di indolenzimento, da un acuto dolore, da uno stimolo, da un fremito di piacere? E' sensazione. Nota in sè medesimo uno stato di soddisfazione o di insoddisfazione, si sente tutto eccitato dal piacere, o turbato dal dolore, o in uno di quegli innumerevoli stadi intermedi, grigi e indefinibili come certi cieli nebbiosi? Si sente attratto vivamente verso una persona o una cosa o al contrario ha per certe cose e per certe persone un'avversione più o meno profonda e più o meno vincibile, è cioè determinato dall'affetto a desiderare, a sospirare, a mirare in questa o quella particolare direzione; tanto che di queste interne perturbazioni se ne risentono anche gli organi del corpo, specie il cuore ed i visceri? Ecco ciò che chiamiamo il regno del sentimento e delle emozioni. Si volge per contro ad osservare e a studiare le cose esteriori e i rapporti che intercedono tra di esse, sia concretamente, sia facendo uso della facoltà di astrarre? E' intelligenza. Si dà a studiare i rapporti non più fra le cose ma le idee, componendole e scomponendole, formando ed analizzando i concetti, elaborandoli, trovando i nessi che li congiungono e le differenze che li distinguono, maneggiandoli abilmente per modo di trarne costruzioni nuove? E' ragione. Dalla percezione delle cose, dalle sensazioni corporee, dal sentimento e dall'affetto e infine dai concetti stessi fornitegli dalla ragione è tratto e determinato a volere e ad agire? Ecco la volontà. Ritorna su di sè medesimo, in quanto percezione, sensazione, sentimento, affetto, ragione, volere? ecco la Riflessione. Ricorda il passato, ricostruisce pazientemente un anno, un mese, una giornata, un'ora, un attimo di vita? rielabora sensazioni e pensieri che parevano sepolti e remoti? E' memoria. E il curioso è che lo spirito può fare ognuna di queste operazioni distintamente o separatamente; o compierle indistintamente, confusamente, alla rinfusa, tutte insieme o almeno così vicine nella loro successione, così legate nella loro intima dialettica, da parere proprio contemporanee.

Perciò mi è sempre parso sommamente inesatto e financo imprudente l'attribuire ad es. tutta la scienza all'opera esclusiva dell'Intelletto e della Ragione, senza tener conto del va-

lido aiuto che a questa e a quello possono venire da altre attitudini dello spirito, in quanto condizioni favorevoli all'ideazione o strumenti di lavoro; tutta l'arte all'azione unica e sola della Fantasia, o tutta la tecnica e tutta la morale alla Volontà o Ragione pratica che dir si voglia. In realtà lo spirito dello scienziato non è sostanzialmente diverso da quello dell'artista, nè è diverso lo spirito contemplatore da quello operatore, e le vecchie distinzioni tra pensiero e azione non hanno punto un valore assoluto.

Così per me quello che opera nello storico, nello scienziato propriamente detto, nel filosofo è lo spirito con tutte le sue varie e molteplici attitudini; o, come anche si dice oggidì, tutta la sua Coscienza. Che se il dotto è fornito pure e persino di immaginazione, che se, come uomo, è uno spirito delicato, capace di finezza e di penetrazione anche sentimentale, che se ha nobili affetti e una volontà buona, sarà indubbiamente per lui tanto di guadagnato. Quella che oggidì si chiama per solito la sua « mentalità » risulta infatti non meno da quelli che si potrebbero dire gli strumenti tecnici dell'arte sua, non meno dalla potenza e fermezza di attenzione, dalla costanza dell'osservazione, dalla memoria vasta e poderosa, da ciò in cui propriamente consiste la sua dottrina, dall'acutezza dell'ingegno, dalla perfezione logica con cui procede ai suoi ragionamenti, siano poi essi basati sull'induzione, la deduzione o l'analogia, — quanto ancora dall'equilibrio di tutte le forze del suo spirito, di tutta la sua persona morale, dalla disciplina cui ha sottomesso le sue sensazioni e gli impulsi naturali della sua indole, dalla natura dei suoi affetti, che possono giustificare o corrompere le sue opinioni, le quali solo perciò potranno o non potranno legittimamente convertirsi in convinzioni. La scienza non è tutta composta di verità dimostrabili e dimostrate (teoremi) o di difficoltà risolvibili (problemi); ma si avvantaggia anche di congetture, d'ipotesi, di teorie, a creare le quali giovano assai più che le facoltà critiche di « controllo » o di verifica quelle veramente creatrici dell'Intuito, dell'Invenzione, dell'Immaginazione. Perciò, per quanto la scienza non abbia patria pel fatto che è e dev'essere universale, si possono bene distinguere le « mentalità »

diverse degli scienziati dei vari paesi e delle varie razze, per quel complesso di sentimenti, di gusti, di atteggiamenti originari dei vari paesi e propri ad ogni razza, di cui lo scienziato come uomo non può mai interamente — nè deve — spogliarsi, perchè rappresentano la mentalità della sua nazione, a cui si informano le caratteristiche della sua cultura e della sua civiltà. Che quella « mentalità » possa giovarsi del contatto, per non dire dell'urto con altre diverse, sono, mi pare, ben lungi dal negare; che quella « mentalità » possa da un simile raffronto trar motivo di correggersi e di migliorarsi là dove avverte, per ragioni di contrasto, le proprie deficienze, ma anche consolidare le qualità in cui sente o presume di sentire la sua superiorità, è un fatto certo. Ma che debba pedissequamente darsi all'imitazione straniera, mortificando in sè ogni originalità, è quanto non son disposto ad ammettere. In questo senso si potè dire che la cultura italiana non può germogliare in ambiente tedesco, « come la palma non cresce sulle Alpi e l'abete nel deserto » (1).

Lo stesso si può ripetere dell'Arte. Anche l'Arte è universale. Ma anch'essa è in pari tempo nazionale; e riceve l'impronta di una data epoca e di una data civiltà. Anch'essa è frutto di tutta la Coscienza dell'artista. Tutto l'uomo si rivela nell'artista: quanto egli sa, quanto intende, quanto vale, quanto pensa, quanto ama, quanto vuole, quanto sogna e fantastica, e non solo quanto, a volta a volta, compone secondo le regole d'una tecnica più o meno complicata.

E finalmente non altrimenti si comporta l'uomo quando agisce o crede d'agire moralmente. Non è dunque un senso specifico quello che presiede all'azione etica, o una forma caratteristica di Giudizio; non è la moralità il frutto di solo sentimento o di sola Ragione o di sola Volontà; ma è opera di tutto lo spirito, ossia di ciò che modernamente si dice anche, non so con quanta proprietà, di tutta la Coscienza.

La differenza tra questi vari atteggiamenti dello stesso identico spirito non può essere rintracciata altrove che nella diversa natura degli oggetti cui esso può volgersi, dei fini

(1) Sono parole pronunziate un giorno da Cesare Battisti.

cui si dirige; la quale diversa natura — questo si può ammettere — determina poi a lungo andare, come sempre avviene, nello spirito medesimo capacità e abilità e disposizioni del tutto particolari; il bisogno crea la funzione. La mentalità dello scienziato, in altri termini, si delinea per questo, che ogni sua operazione tende ad un unico fine determinato, che è quello di conoscere, di sapere.

Egli non inventa, non crea se non per apprendere. Non immagina, non fantastica per divertirsi; non certo per il gusto di farlo; ma per uno scopo determinato, per raggiungere una meta vagheggiata: la verità. Tutte le forze del suo spirito, in quanto è e vuole essere uno scienziato, son volte a questo; il che non toglie che per via egli possa distrarsi e sorprendersi, come un artista, a godere di ciò che ha trovato, assaporando la chiarezza, la limpidezza d'una dimostrazione, l' eleganza d' un' argomentazione, o gustando, nel bel mezzo delle osservazioni e delle sue esperienze, la bellezza stessa non più solo formale, ma sostanziale delle leggi, delle provvidenze della natura, o il mirabile ordine dell'universo. Come uomo, avrà interessi diversi da quelli della scienza; ma come scienziato, ogni suo volere è e dev'essere subordinato ad un unico sforzo: la ricerca e l'acquisto della verità. L'artista all'incontro, anche suo malgrado, è orientato verso la Bellezza. E allorquando anche si immagina di raggiungere, per le vie della poesia, la verità, o di contribuire col diletto all' opera efficace del Bene, in fondo si illude, e nel Vero o nel Bene, se egli è artista, persegue ancora e sempre e sopra ogni cosa il Bello.

Infine, quante qualità si esigono per essere buoni! per una cosa che pare ai più così semplice! penetrazione, finezza, tatto, fermezza, sicurezza di ragionamento, dominio di sè, altezza di ideali e di propositi, volontà esercitata, senso della giustizia congiunta a un'indulgenza sovrumana, grandezza d' animo e generosità, carità, dolcezza, prontezza, capacità di sacrifizio, e talora di eroismo..., entusiasmo spontaneo, e critica severa dei propri sentimenti e dei propri giudizii; qualità che ora sono conciliabili in una bella sintesi ed ora no, tanto che ora si fondono in un momentaneo equilibrio ed ora si eli-

dono a vicenda, lasciando, passata la crisi, l'animo disorientato ed affranto. Perciò, io credo, e già lo scrissi, un animo che in moralità sia perfetto è altrettanto raro quanto il comcomparire d'un Genio in ogni altro campo. E come avviene, nella gradazione degli umani Intelletti che alle volte, a petto di chi è riuscito, e ha visto la sua riuscita sancita dalla fama e dal consenso dei competenti, altri che non l'ottenne appaia di lui più dotato e più ricco, ma non abbia per avventura saputo trovare la conciliazione e l'equilibrio tra le sue facoltà mentali, così accade nel campo morale, che si debba conquistare la bontà, quasi direi, superando tutta una serie di penose crisi e raggiungendo a fatica vari gradi di equilibrio successivi.

Questo è in sostanza il cammino che l'umanità intera ha tracciato attraverso i secoli; un'anima viva e pensante lo deve ripercorrere tutto, lasciandovi cadere lacrime e sangue.

II.

L'espressione « coscienza » si può prendere veramente in due sensi. Nell'uno, come già si disse, per coscienza s'intende tutto lo spirito, tutta l'anima umana, la psiche, l'Io. Nell'altro, molto più ristretto, per coscienza, s'intende generalmente una voce che parla in noi, in certe determinate circostanze, un giudizio, un apprezzamento che, quasi nostro malgrado, siamo costretti a pronunziare sia sulle azioni e sui pensieri altrui, quando vengono a nostra conoscenza, sia ancora sui pensieri, sentimenti, e atti nostri propri, o prima ancora che questi si compiano, o mentre si compiono, o infine dopo che sono compiuti. Un giudizio favorevole o sfavorevole di approvazione o di disapprovazione; cui va per solito congiunto un sentimento di soddisfazione e di piacere, nel primo caso; di turbamento e di dolore, più o meno vivo, nel secondo; e cioè i sentimenti di contentezza o di rimorso; di tranquillità o di pentimento.

Ma sarebbe ben lungi dal vero chi credesse che anche in questo secondo senso più ristretto la voce « coscienza » esprimesse una forma caratteristica, specifica del sentimento morale. Tutt' altro. Se si parla qualche volta di coscienza per antonomasia, assegnando a una tal voce, anche se non accompagnata da alcun aggettivo, uno specifico significato, ciò non infirma, anzi conferma la regola che la coscienza sia un genere, di cui la coscienza morale è solo una specie. Abbiamo già visto (Cfr. il Saggio I) che il pentimento in genere non è sempre un sentimento morale e che si può anche pentirsi amaramente di essersi lasciata sfuggire l' occasione di commettere un qualche dolce peccato. Il rimorso sembra all'incontro essere più particolarmente degno di considerazione come un vero e proprio sentimento morale e avere per tutti un valore specifico; poichè non si dà per solito questo nome a quella sorta di cruccio, di dispetto, di rabbia, di ira che travaglia chi fa carico a se stesso di non essere stato abbastanza oculato e malizioso, di avere cioè mancato il colpo! Ma, indipendentemente da ciò, è ben certo che il giudizio, cui, riflettendo, altri porta sui propri disegni da compiere, o sui propri atti già compiuti, non è sempre ispirato da veri motivi morali, cioè semplicemente dal rispetto alla legge. Vengono talora a infiltrarsi tra i criteri che ispirano un tale giudizio il senso stesso estetico della forma, per cui altri si cruccia di aver fatto una brutta figura; o l'amor proprio, per cui si vorrebbe sfuggire sempre e, in ogni caso, riuscire immune da critiche; o il senso dell'onore che ci pare macchiato, o peggio ancora il pensiero del danno che dal nostro operato ci può derivare, il timore delle conseguenze, o qualche altra forma di viltà. Ciò adunque che dà il carattere morale alla coscienza — così se intesa nel primo più lato come nel secondo senso più ristretto — è sempre il fatto che si ispiri al motivo morale, vale a dire che si volga al Bene etico, il quale abbiamo visto col Rosmini non potersi definire altrimenti che come un Bene oggettivo, impersonale, disinteressato, obbligatorio e tendente all'assoluto.

Come può l'uomo elevarsi a codesta Idea di un Bene superiore all' ordinaria considerazione dei suoi interessi, come

può riuscire esso stesso un Interesse supremo e specifico, cioè un Bisogno dell'anima, tanto da diventare fonte di piacere, se soddisfatto; di dolore, se negletto e contrastato?

E prima di tutto donde nasce una simile idea? quale può mai essere l'origine di un siffatto bisogno dell'anima?

Inutile il rintracciare l'origine di quest'Idea nel tempo; la storia comincia alloraquando una simile Idea ha già in qualche modo preso corpo; poichè ogni memoria del passato è connessa con un'idea etico-religiosa. E dell'epoca esostorica è troppo difficile il parlare, in questa materia, con coscienza di causa. Del resto persino nell'evoluzione individuale non è facile cosa l'indicare con precisione quando appaia una sicura prova di coscienza morale. Per E. Kant è difficile sempre, se non addirittura impossibile lo sceverare in pratica il motivo etico puro dai moventi interessati, sotto i quali è talora sepolto, e citare un solo esempio di un'azione veramente ed unicamente morale! Certo si è che non in tutti appare alla stessa età e vi sono forse individui che non si affacceranno mai alla vita morale. Mi pare però che si possa dire che in tutti ce n'è il germe e questa era pure l'opinione kantiana. La natura dell'anima umana consiste per me in questi tre bisogni fondamentali che sono: il bisogno di sentire, il bisogno di conoscere, il bisogno di agire, con la tendenza in ognuno di essi a superare di mano in mano i primi gradi che si presentano, aspirando all'infinito. Cosicchè dal bisogno di sentire in modo sempre più perfetto è l'anima umana spinta a non ammirare che l'unico oggetto degno, cioè il Bello estetico. Dal bisogno di conoscere, scaturisce la caratteristica ricerca di un Vero di cui possa l'anima pienamente appagarsi, cioè della certezza scientifica. E infine dal bisogno di desiderare, volere, agire la necessità di non desiderare che il Bene veramente desiderabile, di non volere, di non praticare che il vero bene effettivo, ossia il Bene morale.

Da questa innata tendenza dell'anima umana derivano adunque l'arte, la scienza e la morale. In tutti gli uomini, se appena le circostanze li favoriscono e porgono loro i mezzi della educazione o della auto-educazione, c'è, sebbene in misura svariatissima, la capacità di elevarsi ad esse. Se una tale ca-

pacità non ci fosse — almeno rudimentalmente — in tutti o in quasi tutti gli uomini, l'arte, incompresa, finirebbe col decadere e collo spegnersi; e che l'arte abbia bisogno del consenso dei più è fatto storico evidente, dappoichè, se non trova codesta utile collaborazione del pubblico, si isterilisce nelle forme della decadenza, quando non è più destinata che a pochi iniziati; e perciò si può asserire che anche l'arte è un fatto sociale. La scienza ignorata rimarrebbe infeconda; e infine la morale esulerebbe dal mondo.

Certo che se questo germe può alle volte svilupparsi per così dire a-priori con un processo, se mi fosse lecito dire, dall'interno all'esterno, per l'intima virtù interiore; il che spiega la forte vocazione da cui taluni son tratti all'arte, o alla scienza o alla vita etica superiore, pur quando le condizioni dell'ambiente esteriore non sembrano punto favorevoli; — può anche giovarsi, all'incontro, dell'esempio, dell'educazione, dei vari e molteplici influssi dell'ambiente esteriore, e svilupparsi, a dir così, a-posteriori, non più per virtù interna ma per le suggestioni esterne, quasi a dire, dall'esterno all'interno.

Inoltre da ognuno di codesti tre differenti atteggiamenti dello spirito umano possono venire a ciascuno di essi utili impulsi ed incremento notevole.

Studieremo brevemente questi vari ordini di rapporti; il che vale in fondo ricercare ancora una volta le relazioni tra il Bello, il Vero, il Buono.

Il « bello » non è — nel senso più generico della parola — se non ciò che piace, per qualsiasi motivo e rispetto a qualsivoglia interesse. In genere ciò che risponde a un nostro bisogno ci dà una soddisfazione più o meno sensibile e sentita e, se avviene che noi badiamo più al piacere della soddisfazione che all'entità ed importanza di essa, la parola bello ci esce spontanea dal labbro. In questa sua prima accezione, il significato del vocabolo può estendersi financo a ciò che non è punto estetico, fermo rimanendo però il concetto di soddisfazione sentita: come quando di una strada lunga, diritta, ben fatta, a dorso di mulo, soda, asciutta, ben battuta, ma che non ha proprio in sè nulla di artistico, si dice

che è una « bella strada », mentre artisticamente parlando si direbbe bella, cioè estetica, una strada effettivamente brutta, (pei piedi), aspra, tortuosa, erta, sassosa, ma ricca di sorprese per l'occhio e di svaghi allo spirito, nonchè di occasioni ai muscoli di piacevole moto. Così un bambino vorrà una *bella* fetta di pane e burro, bella cioè grande e proporzionata al suo sano appetito: ecc. Ma a poco a poco nel nostro linguaggio, per necessità di cose relativo e finito, la parola « bello » si eleva a sensi più alti, fino all'altissimo. E in una prima gradazione, pur rimanendo sempre al livello delle soddisfazioni organiche, la parola bello viene a poco a poco rifiutata per indicare le sensazioni inferiori, e sostituita da quella di « buono » nelle soddisfazioni ad es. dell'olfatto e del gusto; riservata ai piaceri dell'occhio e dell'orecchio, sensi più estetici; e poi, sempre per gradi, checchè paia in contrario agli amatori delle distinzioni recise e assolute, alle cose dello spirito, non tanto però a ciò che è direttamente osservato, quanto a ciò che è avvertito nella riflessione, o concepito dalla immaginazione e dal ricordo, (sulla poesia dei ricordi scrisse il Guyau parole non facilmente dimenticabili), finchè il bello acquista un valore trascendente i comuni e ordinari interessi degli uomini, la volgare esperienza e attinge alle altezze dell' assoluto.

Così noi ci siamo elevati per gradi ad una concezione della bellezza, che tuttavia differisce in modo essenziale dal comune concetto del mero piacevole. La gradazione sta nel nostro soggettivo procedimento, non nelle cose. Il Bello anzi si contrappone al Piacevole.

Codesta evoluzione che compie ogni anima artisticamente educata, giova indirettamente non meno alla formazione della coscienza estetica che della coscienza morale. Se infatti può darsi facilmente che il bello e il buono si trovino qualche volta in contrasto, è difficile che un'anima educata all'orrore di ciò che sia esteticamente brutto e all'ammirazione di ciò che sia esteticamente bello non avverta, almeno di sorpresa, o di passaggio, almeno una volta sola, il nesso tra l'esteticamente e il moralmente brutto, tra l'esteticamente e il moral-

mente bello (1). Ciò che effettivamente valga ad *elevare* l'anima umana, in qualsiasi direzione, verso il grande, il nobile, l'ideale, l'assoluto, non può nuocere anzi non può che giovare in fondo.

Anche per rispetto al concetto del Vero si deve osservare la medesima gradazione, almeno nel successivo elevarsi dello spirito dalle bassure del vero comune, cioè dell'opinione, del sapere volgare ed empirico, sino alle altezze delle verità necessarie ed universali. Voglio dire cioè che anche in questo campo è in tutti, benchè più o meno sviluppata, la medesima tendenza al trascendente, all'universale, all'assoluto. Ora l'amore alla Verità non meno che l'amore alla Bellezza è un buon indizio morale. Senza sincerità, non può esistere virtù di sorta. L'abitudine della riflessione e della revisione, la freddezza spietata del critico è arra di scrupolosità e di serietà anche morale. Può nascere anche qui contrasto e opposizione fra quello che si crede buono e quello che si crede vero, ma il contrasto bene spesso si risolve nel fatto che ciò che si credeva vero o ciò che si credeva buono non era. Si potrebbero studiare, non meno utilmente che le relazioni tra l'Arte e la Morale, quelle che intercedono tra la Morale e la Scienza, e domandarsi anche qui se proprio ciò che è vero può essere immorale; e se ciò che è immorale può essere vero.

Finalmente abbiamo già visto che un'uguale progressione si verifica nel concetto nostro del buono. Anche qui accade che la parola possa avere accezioni nelle quali è agli antipodi colla idea morale, e con cui semplicemente non ha più che

---

(1) Le delicate relazioni tra l'Arte e la Morale non possono essere facilmente indicate nè senza pericolo. Il problema va posto senza preconcetti e senza pedanterie. Ma si può tuttavia domandarsi se ciò che è veramente immorale può essere durevolmente, trionfalmente bello; e se ciò che è bello davvero può mai essere immorale. Non bisogna confondere però ciò che in sè è morale o almeno non è immorale con le misere intenzioni moralizzatrici degli autori, le quali bene spesso non superano il grado di mere intenzioni, nè ciò che è veramente bello colla pretesa che debba esserlo; pretesa, alla quale un poco di « à-plomb » o di « sprezzatura » negli autori giova talora a dar credito negli animi deboli e non educati alla critica.

fare, tanto ne è lontana. Buono possiamo dire un colpo bene assestato, buono un affilato pugnale, buona una commedia, in quanto ci pare solidamente architettata, e in quanto ci dà sicure garanzie di resistenza e di durata, buono tutto ciò che è pratico, che è utile, che serve a qualcosa, che risponde a un fine, a un interesse, a un bisogno, a una necessità di qualsiasi ordine; finchè, superate queste volgari ed empiriche interpretazioni, arriviamo a distinguere il buono dal gradevole, dall'utile, e ad usare esclusivamente codesta denominazione per ciò che è veramente, durevolmente buono, per ciò che è buono in astratto o come si suol dire in sè e per sè, non più relativamente, ma assolutamente, in un senso necessario, oggettivo, trascendente, universale.

Ora questa triplice epurazione delle idee di bontà, bellezza e verità presso i vari popoli, la venne facendo anche la Religione, che non è punto perciò una quantità trascurabile. A che tende essa in sostanza? A raggiungere una verità che non è di questo mondo, ma lo trascende, a conoscere cioè il fondo stesso delle cose, non più questa o quella proposizione, ma la Verità stessa; ad amare questa verità, la quale, poichè appaga appieno lo spirito e lo beatifica, appare perciò anche come la suprema bellezza contemplabile; infine ad imitare, a praticare una Bontà sovrumana. Questo spirito che vuole superare sè stesso e che si afferma nella religione è in fondo lo stesso spirito che crea l'arte, la scienza e la morale.

E' ancora lo stesso spirito che si innalza sino alla filosofia. Tra l'una e l'altra, la filosofia e la religione, intesa in un senso non empirico, vi è sostanziale divario? Io non so vedere in queste alte produzioni dello spirito altra differenza se non quella che viene dal fine diverso cui sono volte. Il fine della religione, dissi altrove (1) è la sintesi di quelli della scienza, dell'arte, della morale: la conoscenza cioè della verità, l'ammirazione della sua bellezza, e il riconoscimento pratico di essa nell'amore del bene: sintesi di adorazione. Ma la filosofia non è ancora essa una sintesi suprema del Vero,

(1) **Teoria dei bisogni, pag. 53, 54, 55.**

del Bello, del Buono, del Reale e dell'Ideale, non è aspirazione all'Unità universale? (1).

---

(1) In queste ultime pagine è adombrata una questione filosofica delle più gravi, ch'io non posso ora certamente discutere. Vi abbiamo fatto un accenno in più luoghi dei Saggi precedenti (Cfr. specialmente le pagine 6; 35, 36; 41; 50; ecc. . . .). Vogliamo noi sostenere con le parole, cui si riferisce la presente Nota, che dai particolari si possa arrivare all' « universale »? si potrà mai arrivare ad altro che non sia il semplice « generale »? E' mai possibile compiere il trapasso dal particolare all' universale? Dal relativo all'assoluto? Questa domanda ci siamo posta infatti più d'una volta. Quale può mai essere il legame tra il mondo sensibile e l' intelligibile, tra i dati empirici e il sistema della ragione? Il linguaggio — mi sembra — esprime sempre un rapporto tra le cose e noi; questo rapporto è universale e necessario, cosicchè tutte le volte che si presenta al nostro spirito lo stesso fondamentale rapporto, sboccia dal labbro spontanea la stessa parola. Se ciò è vero, il filosofo che ricerca la natura di ciò che si dice « bello, vero, buono », non deve, come ad es. il Gioberti, distinguere a tutta prima il senso estetico, scientifico o morale della parola, ed eliminare senz'altro quello empirico (Cfr. il mio « Problema del Bene » a pag. 41). Con ciò egli in sostanza non potrà rintracciare, nella realtà esteriore, che cosa rappresentino quelle idee e che cosa esprimano quelle parole; ma dovrà cercare unicamente in sè, nella sua coscienza, che cosa veramente significhino: limitandosi così a darcene il valore formale, poichè ha chiuso volontariamente gli occhi alla materia che è empirica, ed ha, di proposito deliberato, disgiunte la materia e la forma. In tal caso il metodo buono è quello del Rosmini il quale ricerca prima che cosa sia il bene in universale, per vedere di poi che cosa sia il bene morale in particolare? Ha ragione il Sartiaux di censurare E. Kant, perchè nello stabilire che il concetto della legge deve essere determinato prima di quello del bene, ha, secondo lui, messo il carro avanti ai buoi (Cfr. op. cit. pag. 241)? — Infine non ho errato nel mio « Problema del Bene » a considerare il Bene come un concetto generico, di cui il Bene morale è una specie, e a rintracciare la comprensione e la estensione dell'idea morale? L' universale non è ciò che vi è di comune nei molteplici omonimi? Se quello che c'è di comune nelle svariatissime cose che noi diciamo « buone » ad es., non è l' idea del buono, dove potremo mai rintracciare la vera idea del bene? E' forse innata? E il linguaggio, che noi riteniamo come la base di simili ricerche, non è allora altro che la « corruzione » dell' idea, la sua applicazione fantastica ai casi più remoti? In altri termini, forsechè l'idea è divina e mondana la parola? Forsechè l' idea è perfetta e imperfetto il linguaggio? Cosicchè ci abbia da essere tra l'una e l'altra un abisso insondabile, come tra l'essere e l'esistenza, tra l'universale e il particolare,

III.

A quest'intima virtù di elevazione che l'anima ha in sè stessa, immediato frutto della sua propria natura, s'aggiungano poi i molteplici influssi esteriori: del costume, del rito, della legge positiva, del codice, della tradizione, dell'esempio, dell'educazione e la pressione che su ciascuno dei suoi membri esercita materialmente, automaticamente la società. Il che rappresenta un complesso di superamenti, non più individuali, di elaborazioni, non più solitarie, ma collettive, non più conscie, ma in parte inconscie, non più volute, ma in parte almeno subite: e, in sostanza, ancora un portato della natura che non è più la natura inorganica, od organica, ma quella che lo Spencer chiamava infatti superorganica.

Se l'uomo ha nell'indole sua una nativa tendenza alla ri-

---

tra il mondo ideale e il mondo reale? Tantochè, in tal caso, non la sensazione sia incomunicabile, ma l'idea; e solo pochi iniziati possano accedere ai Misteri suoi? Io vorrei certo fuggire le conseguenze del sensismo, del materialismo, e di altre grosse parole come queste. E vorrei bene lasciare aperte le porte ad un illuminato idealismo. Troppo mi sta a cuore per questo l'ideale: anch'io esclamerei volentieri: « Tutto l'oro sulla terra e sotto la terra non vale la virtù ». E « ogni forma di attività « umana che presuma di bastare a sè stessa senza rapporto ad un ordine « superiore *mi* appar manchevole e meschina ». — « Di fronte alle in- « stabili opinioni particolari si era riconosciuto nel concetto qualche cosa « di costante e di universale per Socrate, tuttavia, sol entro i confini della « nostra sfera mentale. » Ma che « il concetto non *possa* esser vero se « non *abbia* valore anche fuori dell'uomo e non *corrisponda* ad una realtà « delle cose » è problema che travaglia me pure. Ma che perciò l'idea debba riuscire un « essere in sè, eterno, immutabile, accessibile soltanto « al pensiero »; ma che, appunto perchè accessibile al pensiero, non possa poi tradursi nel nostro ordinario linguaggio e anzi per l'appunto ispirarlo e crearlo, mi par difficile ammettere: per quanto io sia disposto a riconoscere che il vero « sostegno » del mondo è ideale, e che la vera realtà è lo spirito. » E approvo che l'« unione dell'alto e del basso avviene non « solo per una partecipazione dall'alto, sibbene anche in virtù di uno sforzo « di ascensione del sensibile e dell'umano verso il divino ». Ma accetto

bellione, uno spirito di originalità, di indipendenza e un amore sconfinato alla libertà individuale, ha nello stesso tempo uno spirito d'imitazione, quasi direi una voglia di conformarsi, di uniformarsi al gusto, agli usi, alla volontà altrui; doppia tendenza che risponde alla verità del fatto che gli uomini sono tra di loro disuguali ed uguali al medesimo tempo. Non è già che la tendenza all'uniformità sia la più morale, nè che la sola forza di ribellione sia da considerarsi come tale; c'è in entrambe la possibilità di essere volte al Bene. La prima può dar rilievo ai valori interni in contrapposizione alle coercizioni esteriori; la seconda può frenare gli impeti egoistici in favore del bene comune. Ma poichè vogliamo parlare delle forze che dall'esterno possono esercitare un influsso sullo sviluppo della coscienza morale, non già delle sante ribellioni

volentieri che « sol per gradi intermedî il superiore può comunicarsi al-« l'inferiore ». (Eucken. La visione della vita nei grandi pensatori. Torino, Bocca, 1909. V. le pagine su Platone 24-40. E J. Denis. Histoire des Théories et des Idées morales dans l'antiquité. Paris. Durand, 1856. Volume I, pag 96 e seg.).

Quando io scrivo perciò che tra il vero comune e il vero della scienza, tra il piacevole ordinario e il bello estetico, tra l'utile o il bene tecnico e il bene morale c'è una gradazione o progressione; intendo dire: psicologicamente, rispetto al rapporto che intercede tra quelle idea e la nostra coscienza. Il Vero, in questo senso, sarà sempre ciò che ci indice all'assenso: ciò che si crede. Il Bello, in fondo, ciò che piace, e che ci induce all'ammirazione. Il Buono ciò che si desidera, si vuole, si pratica, ciò che attira la volontà. Ma in sè considerati, il Vero della scienza è proprio un vero *sui generis*, e una gran differenza anzi intercede fra il Vero in questo senso e la comune verità — anche se *autentica* ed effettiva — di cui si pascono d'ordinario gli uomini: il Bello dell'arte non è più certo il Bello o il Piacevole comune: e infine il Bene morale è agli antipodi dell'utile o del bene, qual'è comunemente inteso. Ma l'universale si rivela, secondo me, anzi *si concreta* nei particolari: l'assoluto nel relativo. Onde il Bene morale stesso sarà ancora e sopratutto *utile;* il Bello *piacevole* e il Vero *credibile* o *scibile*. Si rivelerà ancora cioè con quelle forme di appagamento e di soddisfazione, che sono « un incontrarsi « fecondo dell'attività nostra con la cosa contemplata in un contatto vi-« vente ». (Eucken, Op. cit. p. 28).

La coscienza morale non è cioè un vuoto processo di generalizzazione e di astrazione, ma sintesi di materia e di forma, prodotto di esperienza e di ragione, unità di reale e di ideale.

dobbiamo ora intrattenerci, ma bensì piuttosto delle sante acquiescenze e sottomissioni. Dove lo spirito di ribellione bene o male inteso, non ha ancora esercitato il suo benefico o malefico influsso, l'autorità gode di un naturale rispetto. E l'autorità può alla sua volta esserne degna o indegna. Col prestigio della religione, o colla naturale potenza della forza, essa prevale e domina, e stampa nelle coscienze un'impronta che si trasmette colle generazioni attraverso i secoli. Del resto, acendo astrazione dai principii stabiliti, dalle sentenze tradizionali, dalla forza naturale dei dettami di una autorità costituita religiosa o civile, dettami sempre accompagnati da sanzioni più o meno tangibili, anche indipendentemente da ciò, il giudizio di un uomo sempre influisce, più o meno profondamente su un altro uomo. Quasi istintivamente l'uomo nell'agire cerca e vuole l'approvazione di qualcuno, è felice del consentimento, disturbato dal dissenso, irritato od umiliato dalla disapprovazione. Ecco altrettanti freni che rivelano tutta l'importanza di quella che non è più morale individuale, ma che a buon diritto si dovrebbe chiamare morale pubblica. Tutti quei moralisti, i quali non hanno avuto presente che l'individuo, i quali nelle loro elucubrazioni fanno astrazione dalla società e dalla storia, sono perciò imperfetti. E' bensì vero che la società è formata di individui, ma l'opera sociale non è semplicemente una somma di opinioni personali; nè può essere.

Perchè queste possano formare un tutto coerente bisogna evidentemente che non si elidano a vicenda, che possano accordarsi in una data armonia. La moralità, come del resto anche l'arte e la coltura in genere, è sopratutto un fatto sociale. E come l'arte e la coltura decadono — già lo si è visto — allorquando risentono troppo delle particolari predilezioni iniziali dell'individuo; — così la moralità ha bisogno del concorso dei più. La morale pubblica è fatta da questo accordo della maggioranza su taluni principî inconcussi. Vi saranno forse paesi dove può essere utile tutto ciò che disturba le coscienze nel loro facile adattamento alla morale comune, dove cioè lo spirito di critica e l'originalità ribelle son più scarsi. Ma ve ne sono indubbiamente dove tutto ciò che viene a sradicare

dalle basi la socialità del fatto etico, aumentando le già molte occasioni di dissidio, è gravemente dannoso. Onde i moralisti dovrebbero dar opera ad armonizzare anzichè a dividere, a formare l'opinione pubblica morale, come i giornalisti riescono talora a formarne una politica secondo le occasioni. La forza del nostro Paese sarebbe immensa se all'originalità individuale andasse congiunto il mirabile accordo sociale.

Abbiamo visto che il trapasso dal bene soggettivo al bene oggettivo è il segno a cui si riconosce il formarsi in noi della coscienza morale. L'immoralità è per un certo verso l'egoismo. Tutto ciò che ce ne distacca, ponendo in certo modo fra noi e i nostri bisogni medesimi, in luogo dell'immediata soddisfazione e del calcolato ritardo a tutto nostro vantaggio, il dubbio della scelta, il fantasma del dovere — così che se anche provvediamo a noi ci paia di provvedere a un altro — giova alla morale. E così parimenti tutto ciò che ci fa come spettatori del mondo e dell'azione medesima che vi possiamo svolgere; che favorisce la nostra riflessione e anche l'immaginazione; poichè quest'ultima non è meno necessaria in morale che non sia nell'arte o nella scienza; fu infatti osservato che senza immaginazione non c'è simpatia nè pietà. Infine tutto ciò che allarga l'orizzonte delle nostre idee, la sfera dei nostri affetti, agisce in bene sulla Coscienza morale. Questa del resto è istintiva. Poichè accanto all'egoismo è in natura l'altruismo; presso la ferocia e la crudeltà, la tenerezza e la bontà. E accanto all'istinto di conservazione individuale, quello della conservazione della specie, che dà origine all'amor fisico, sul quale s'innesta poi l'amore morale. Nata la famiglia, sorgono gli affetti famigliari: l'amor materno e l'amor paterno, l'amor coniugale, l'amor filiale: istintivi certo, ma non perciò meno morali. L'affetto si estende dalla famiglia alla casa, al luogo natìo, alla terra che si occupa, alla patria. Istinto, ma santo istinto. E come i vincoli di famiglia si afforzano nell'odio e nel dolore dell'odio altrui; così i vincoli di patria si fan più vivi quando essa è minacciata e la comunanza di razza, di memorie, di lingua, di idee, di tendenze e di gusti si fa più sentire tra i figli d'una stessa patria.

Su questo terreno si potrebbero studiare ancora le relazioni tra la Morale e la Natura, la Morale e la Storia.

Vi sono sentimenti che a buon diritto possano dirsi morali? (1). Se per sentimento morale s'intende il senso del bene e del male, allora non ve ne ha che uno e si identifica con ciò che abbiamo chiamato coscienza in senso lato, e che propriamente è conoscenza e sentimento. Ma che esistano sentimenti, i quali potendosi considerare come vere predisposizioni al bene, si debbano a preferenza di altri dire morali è quello che nego. Non è infatti più morale l'amore che l'odio, la simpatia che l'antipatia, l'attrazione che la ripulsione, poichè evidentemente si può dare l'amore del bene come l'amore del male, e l'odio del bene come l'odio del male; la simpatia per ciò che è, in sè, degno di simpatia, e di benevolenza e la simpatia per ciò appunto che ne è men degno. Anzi gli affetti della persona, i suoi amori e i suoi odii, non fanno in realtà che rilevare il livello della sua moralità (2). Odiare la menzogna in altri e sopratutto in sè stessi e in sè stessa, è indizio certamente buono. La pietà in genere indica bontà innata; ma vi è una pietà che è segno di debolezza colpevole o di complicità.

Ad ogni modo nulla vi è di specifico in noi che determini la funzione etica: non è in noi alcun organo apposito nè nel cervello nè nel cuore. Tutto il nostro Io è o non è morale. E morale non è che un atteggiamento di tutto il nostro spirito più assai che di una parte di esso — chè lo spirito è uno e non ha parti — verso il Bene. Questo è quanto intendevamo di sostenere.

---

(1) V. la pag. 111 del Saggio IV.
(2) Cfr. la citazione di S. Crisostomo a pag. 131.

## NOTE

I. - Una prima prova indiretta dell'unità della coscienza si può trovare anche in quello che scrive il Bouillier nel I Capitolo della sua opera: « Du plaisir et de la douleur » intitolato : « Equivoques du mot sensation ».

A rigor di termini e per non confondere cioè tre funzioni che si dicono e sono infatti irreducibili : il conoscere, il sentire, il volere, si dovrebbe riservare il *sentire* a significare unicamente la facoltà di provar piaceri e dolori ; si potrebbero chiamare sensazioni quelle del corpo, sentimenti quelli dell'animo ; ma non si dovrebbe attribuire mai il nome di sensazioni alle percezioni, che appartengono in verità al campo del conoscere e non già propriamente a quello del sentire, nè si dovrebbero chiamare sentimenti le nostre inclinazioni, benchè dovute a un sentimento, e si dovrebbe riconoscere cioè che gli impulsi, gli appetiti, i desideri, i voleri appartengono al terzo modo caratteristico della nostra psiche. All'incontro che cosa avviene in realtà? Osserva opportunamente il Bouillier, e naturalmente non egli solo, che in tutte le lingue e in tutta la filosofia il vocabolo *sentire* viene ad avere per lo meno tre significati diversi e viene usato promiscuamente ad esprimere i fatti di tre ordini diversi di umane attitudini ; e deplora giustamente, ai fini della psicologia, codesta confusione, che egli chiama « fâcheuse » (op. cit. pag. 5).

« Sentir en effet signifie à la fois la connaissance des objets qui tom- « bent sous les sens et les affections agréables ou désagréables dont cette « connaissance est accompagnée ». scrive lo stesso autore a pag. 11 e poco più oltre :

« Dans le *Traité des passions*, Descartes comprend à la fois sous le « nom de perceptions des faits purement affectifs et des pensées ; Male- « branche, dans le premier livre de la *Recherche de la vérité*, classe « parmi les sentiments non seulement le plaisir et la douleur, mais toutes « les penseés qui nous viennent par les sens ou par l'imagination, toutes « celles, comme il le dit, dans lesquelles le corps a quelque part. Bos- « suet ..... réunit sous ce même nom d' opérations sensitives les per- « ceptions qui nous viennent par les sens, et le plaisir et la douleur qui « en sont la suite, etc...

« Hamilton se plaint, de l'ambiguité du mot *feeling*, qui correspond, « en anglais, à ces mots de sensation et de sentiment et qui en a aussi « toutes les équivoques. Après avoir eu d' abord le sens purement phy- « sique d'une sensation du toucher, il a, dit il, par analogie, signifié les « faits de conscience en général, mais plus particulièrement les faits du « plaisir et de la douleur, etc. », e l'autore abbonda in esempi consimili, secondo la sua nota e paziente erudizione.

Orbene, fedeli alla dottrina da noi esposta ormai in più altre nostre pubblicazioni e in più d'un punto dei presenti Saggi, noi ripetiamo: Nè tutto ciò avviene a caso. La coscienza è una sola e l'uomo s'accorge di avere una coscienza perchè sente, percepisce, avverte, conosce, sa, apprezza, valuta, (e in un certo senso tutti questi e molti altri verbi del vocabolario sono davvero sinonimi poichè si riferiscono tutti in sostanza ad un unico fatto) le modificazioni esterne ed interne, i rapporti fra le cose come fra le sensazioni e le idee, i fatti esteriori e i loro vari riflessi interiori, le azioni reali e le reazioni morali (o psichiche) che vi corrispondono. La irriducibilità fondamentale delle tre facoltà con cui E. Kant sembra aver consacrato con la sua autorità la tricotomia, come la chiamò l' Hamilton, dello spirito umano (Bouillier, pag. 9) non trova il suo fondamento in una divisione reale dello spirito stesso, in una sostanziale differenza di quelli che non sono che tre modi di comportarsi dello spirito medesimo, ma ha la sua vera radice nella diversità essenziale di comportarsi della psiche in vista ancora del tanto disprezzato concetto del *fine*. Se lo stesso *soggetto senziente* od anche un altro, od egli medesimo in quanto può oggettivarsi e studiarsi come se fosse realmente *un altro*, subordina tutti i suoi atti al fine di conoscere, noi ci troviamo dinanzi il campo propriamente detto intellettuale, cioè l'azione della *facultas cognoscendi;* se il soggetto senziente o altri per esso si volge ad osservare tutto ciò che in lui approda ad un senso di piacere, o di pena, di benessere o di malessere, ossia si applica a studiare il suo stato sentimentale, eccoci di fronte il teatro della sensitività, e delle emozioni. Se infine tutto subordiniamo al concetto finale dell' azione, e consideriamo tutti i nostri atti o gli altrui in ordine all'agire pratico, allora ci troviamo nel regno degli impulsi, degli appetiti, delle inclinazioni, degli stimoli, dei bisogni, dei desideri, dei voleri, dei motivi, delle intenzioni, dei fini, di quella che fu detta *facultas appetendi.*

In realtà, noi sentiamo il caldo e il freddo, sia in quanto percepiamo semplicemente che fa caldo o che fa freddo, senza fermarci a considerare per ora se ne abbiamo piacere o dolore, in una relativa indifferenza — sulla quale or ora ritorneremo — quasi riducendoci (e pare, ma non è una contraddizione) insensibili alle conseguenze che pel nostro organismo e per la nostra sensibilità (nel senso ristretto e rigoroso della parola) può avere una determinata temperatura, noi possiamo dunque sentire il caldo e il freddo che fa, *al fine* di *sapere* che ci sono per esempio piuttosto 13 che 15 centigradi in una stanza, e per valutare cioè il grado di temperatura; ma possiamo anche sentire cioè *patire* caldo e freddo, e agire in conseguenza. Non è dunque a caso che ci corre al labbro nelle varie occasioni la stessa parola. Noi ci sentiamo offesi o lusingati così dalle parole come dagli atti e persino dalle intenzioni e dai pensieri altrui, che spesso basta a rivelarci una quasi impercettibile ironia dello sguardo o una leggerissima contrazione dei muscoli facciali del nostro interlocutore, ma *sentiamo* con eguale o maggior forza se un ragionamento

è logico o no, sentiamo di aver ragione o di aver torto. In una parola una sola ed unica coscienza agisce in noi. E per un naturalissimo processo, che dà ragione di essere ad una figura retorica, noi attribuiamo alla coscienza stessa, unica e sola, qualsiasi di quei vari nomi che essa assume nell'esercizio molteplice delle sue funzioni, così basse come alte. E perciò dal senso del *tatto* che pure è uno degli inferiori, ma non dei meno squisiti dei nostri sensi, dal senso del *gusto*, dell'*udito*, della *vista* noi togliamo gran parte del figurato nostro linguaggio psicologico, in rapporto ai generici fatti di coscienza: e parliamo di impressioni, come se realmente l'anima avesse come la nostra epidermide una superficie impressionabile; attribuiamo un *tatto* allo spirito nelle cose più svariate, dalla pedagogia alla politica; diciamo « ho visto » per significare ho afferrato, ho inteso; e via dicendo. E poichè una volta preso l'abrivo, non è facile fermare una parola quando ha la tendenza all'estensione, avverrà il fatto, deplorato parimenti dal Bouillier, che la chimica si impadronirà per metafora di un termine « qui lui convient si peu » e parleremo persino di una lastra *sensibile* all'azione della luce, per dire, più veramente, che *reagisce* alla luce.

Sentire viene dunque a significare, nel senso più generale della parola, semplicemente reagire, come reagisce anche la mimosa pudica, detta perciò volgarmente sensitiva. In un senso più ristretto, non si riferisce più che a quella caratteristica reazione che è propriamente l'azione usuale della nostra coscienza, comune ai suoi tre modi fondamentali di comportarsi (conoscere, sentire, volere); e infine, in una accezione più ristretta ancora della parola, accezione che dovrebbe essere ormai quella scientifica, sentire non vuol più dire altro che provar piaceri e dolori.

II. - Una seconda prova indiretta di ciò che noi sosteniamo nel Saggio precedente, potrebbe trovare, per combinazione, un appoggio in un altro capitolo della stessa opera, e precisamente nel Capitolo XI, intitolato: « Continuité de la sensibilité ». Quivi l'A. discute la vessata questione se vi possa essere uno stato intermedio, d'indifferenza assoluta o relativa, fra il piacere e il dolore, fra il benessere e il malessere, fra uno stato che potremo chiamare di agio e quello di disagio (aise et malaise). I filosofi si dividono qui in due campi separati ed opposti: gli uni ammettono quella che l'A. chiama la « continuité de la sensibilité », gli altri la negano. Gli uni respingono financo l'idea d'uno stato neutro fra il piacere e il dolore, gli altri riconoscono la necessità di un riposo fra i due opposti stati d'animo.

Orbene noi crediamo che le due opinioni opposte siano perfettamente conciliabili, coll'osservazione che segue. E' ben certo — pare a noi — che, finchè rimaniamo nel campo del sentire, vale a dire finchè quello che abbiamo chiamato più sopra il soggetto senziente bada a sentire, e cioè a provar piaceri e dolori, sia una contraddizione nei termini l'ammettere l'esistenza d'uno stato neutro, che non sia piacere nè dolore. Poichè, in questa ristretta accezione della parola, sentire vuol dire provar piaceri e

dolori, non c'è fra i due stati veramente via di mezzo. Si potranno ammettere dei gradi varî di intensità nelle nostre sensazioni come nei nostri sentimenti, e perciò si potrà parlare bensì di uno Stato di relativa indifferenza tra due sensazioni o due sentimenti opposti di intensità grande, ma non mai di vera, di assoluta neutralità o indifferenza. Chi *sente*, quando alla parola sentire si conservi codesto particolare significato, deve di necessità provare un piacere o un dolore, un senso di benessere, di tranquillità, di starsene a suo agio, oppure, ineluttabilmente, un senso di pena, di disagio, o come qualche volta può anche avvenire, l'uno e l'altro insieme, cioè un senso misto di piacere e di dolore. Ma il guaio è che l' anima umana, per quanto sia attiva, non può sempre *sentire* in questo modo. Noi non siamo continuamente occupati ad ascoltare, per così dire, la voce della sensibilità: a sentire cioè piaceri o dolori, così nei loro gradi più intensi come nelle loro più delicate sfumature. Noi ci dimentichiamo talora — ed è una fortuna — nelle cose cui attendiamo. In altre parole la nostra coscienza non è tutta sentire, ma ben anche conoscere e volere. Quando il nostro spirito si proprietta, per così dire, fuori di noi, quando è tutto nell'attenzione che pone ad un particolare lavoro, quando è inteso sopra ogni altra cosa a vedere, ad osservare, a sentire (se vi piace, ma in un altro senso molto più largo della parola) e persino a gustare un sapore, non però col fine di provare un compiacimento, ma bensì collo scopo determinato di riconoscere ad es. di che sapore si tratti ; o ad udire un suono, non già per deliziarne l'orecchio e la mente, ma per riconoscere se è alto o basso, lontano o vicino, ecc., allora evidentemete noi usciamo dal campo delle sensazioni per entrare in quello delle percezioni, dalla facoltà di sentire per accedere alla facoltà di conoscere. Lungi da me l'idea di voler dividere, separare, staccare ciò che in realtà è unito e congiunto. Lungi da me l'idea di immaginare la possibilità di porgere attenzione alle cose, di osservarle, di studiarle, non che coll' unico scopo, con l' unico risultato di accumulare pure conoscenze. La facoltà di conoscere è accompagnata sempre da quella di sentire e di volere ed è perciò praticamente impossibile l' apprendere senza che si desti in noi l' interesse e conseguentemente il gusto di apprendere. L' attività teoretica è anche pratica e la pratica suppone la teoria. La coscienza è unica sempre, e perciò la pretesa freddezza della ragione, è cosa del tutto relativa ; come del resto il presunto calore del sentimento. Percezioni e sensazioni si accompagnano ; idee e sentimenti ; atti volontarii e impressioni più o meno passive. Chi attende ad un lavoro con la maggiore intensità non si dimentica mai del tutto nel suo lavoro; sente in pari tempo freddo o caldo, fervore o stanchezza, entusiasmo gioioso o fastidio e noia. Ma bisogna pur ammettere che l' uomo non può conoscere, volere e sentire con uguale intensità e nello stesso istante. Prevarrà sempre in un dato momento o l'una o l'altra delle tre funzioni. E vi sono poi indubbiamente persone più o meno capaci di concentrarsi, a dir così, in una sola occupazione e con un solo intento. V'ha chi non può scrivere il più semplice

dei biglietti se altri nella stessa stanza discorre o si muove; mentre, nelle famiglie inglesi, la sera in salotto, lettori imperterriti non si occupano affatto di quel che accade loro d'intorno, delle conversazioni talora anche rumorose, dei giuochi dei bambini, delle risa e del chiasso. C'è chi va per la sua strada, senza un pensiero al mondo che altri possa osservarlo e pensare o dire di lui cosa meno gradevole; e altri è così sensibile o come dicono appunto gli Inglesi, così continuamente « self conscious » che non può a meno di sentire continuamente su di sè lo sguardo altrui, anche quando nessuno gli badi e lo guardi, tanto da riuscire impacciato o infastidito. Si può avere la pelle d'oca pel freddo — effetto puramente fisiologico — e non sentirlo. Tanto è vero che talora ci accorgiamo, troppo in ritardo, d'aver patito (fisiologicamente, s'intende) un effetto che si poteva evitare, senza averne avuto cioè la sensazione.

Orbene quando l'anima non sente, perchè non è disposta a sentire, il disagio o la noia, la gioia o il piacere, non è in realtà indifferente all'uno e all'altro? Quando l'anima fa altro dal sentire, certo non sente; e allora è, rispetto al sentire, indifferente. Non prova nè piacere, nè dolore, perchè vede, confronta, pensa o è tutta intesa ad agire. Certo che l'anima può dividere la sua attenzione fra più cose, ma può anche concentrarla in una sola e precipua occupazione. Se ciò è vero, noi non possiamo godere o soffrire di continuo, per la stessa ragione che non pensiamo sempre (se, ben s'intende, per pensiero non si prende altra cosa che non sia il vero e proprio pensare, cioè l'indurre, il dedurre e il ragionare per analogia). In realtà noi sentiamo, o pensiamo, o sogniamo, o fantastichiamo, o ricordiamo, o prevediamo e provvediamo, oppure tutti intenti nell'azione, attendiamo alle nostre faccende ordinarie, così intensamente, che se altri d'un tratto ci richiami a noi medesimi ci pare talora di destarci da un sogno o di cadere dall'alto.

---

## XI.

## L'« essere » e il « dover - essere » nel problema della determinazione.

Questo problema fu già da noi sfiorato nei Saggi precedenti (1). Ma è tempo che lo facciamo esplicitamente oggetto di un breve studio particolare.

Si tratta di sapere come l'uomo d'ordinario si determina ad agire e di vedere come dovrebbe determinarsi: per quali moventi e con quale procedimento.

Il Rosmini, l'abbiamo visto, asserisce che l'uomo agisce per amore, in virtù delle sue affezioni. Il Leibniz sembra credere che l'uomo segua in ogni caso la via del piacere e la rappresentazione di un bene (2). Ed E. Kant, mentre ammette che l'uomo obbedisce d'ordinario alle sue inclinazioni, afferma peraltro che l'uomo può e deve determinarsi per concetti, per massime, in virtù d'una legge.

Queste varie dottrine non sono davvero inconciliabili.

L'uomo in realtà agisce — o reagisce — perchè ha dei bisogni. I bisogni, in ogni essere cosciente, si rivelano, nella lor forma più elementare, come stimoli, come impulsi, come moventi all'azione. Ma la soddisfazione di un bisogno ci dà un senso di piacere, mentre l'insoddisfazione prolungata — o, come più volte abbiamo detto, la soddisfazione imperfetta, ina-

(1) Vedansi particolarmente i saggi III, V, VI, IX, X.

(2) Vedasi la nota 1 al Saggio IX.

deguata, intempestiva — ci dà un dolore. Ora naturalmente noi cerchiamo il piacere; e fuggiamo il dolore. Onde il primo determina in noi verso le persone e le cose ciò che E. Kant chiamò inclinazione o ciò che parve al Rosmini affezione, e il secondo un senso di ripulsione o di avversione. Di qui l'amore e l'odio che possono diventar passione.

Inoltre noi non agiamo sempre in modo immediato, obbedendo ciecamente agli stimoli che sentiamo, o seguendo meccanicamente la direzione della minore resistenza, ma siamo capaci di riflessione e di scelta; onde possiamo scegliere il momento del piacere, ritardarlo, aggiornarlo per accrescerlo, e far la cernita dei piaceri, subordinando gli uni agli altri; come pure possiamo scegliere, tra due mali, il minore: e sopportare qualcosa oggi per godere appieno domani.

Inoltre ancora, il bisogno non ci si presenta soltanto e sempre sotto la forma suddetta, come fonte cioè di godimento e di piacere se soddisfatto adeguatamente, o di malessere, di disagio, di dispiacere e di dolore, se malamente soddisfatto o se addirittura insoddisfatto. Ma il bisogno ci si presenta talora come una necessità di tal natura che vuol essere considerata, non tanto per gli effetti suoi sentimentali del piacere e del dolore, ma per le conseguenze di fatto che ne derivano; onde urge il provvedervi, e la necessità s'impone allora sotto la forma di ragione di operare. Queste necessità o ragioni, una volta riconosciute e accettate ci impongono alla loro volta una serie più o meno complicata di atti, che sono ad esse subordinati, come i mezzi al fine. E il nostro agire allora diventa, da immediato, mediato. Ora se non è escluso del tutto che noi cerchiamo d'ordinario i mezzi più piacevoli o meno noiosi di raggiungere il fine, non è men vero che non abbiamo sempre grande scelta nei mezzi ossia poi negli atti subordinati agli ordinari fini della vita. Onde in parte li accettiamo come altrettante necessità fatali, e tanta è la rassegnazione con cui li si subiscono, e la facilità con cui vi facciamo l'abitudine, che presto diventano atti inconsci e meccanici. Se tuttavia per la loro natura non possono subire una tal sorte, se necessitano l'attenzione e la coscienza, se invece della ordinaria « routine » esigono l'impiego di con-

cetti, non cessano di essere motivi *ragionati* più che *sentiti*, come mezzi subordinati a un fine, i quali, volendo il fine, si devono per forza accettare, come altrettanti doveri, per quanto non categorici.

Ma vi ha di più: l'uomo non agisce soltanto perchè ha inclinazione e necessità sue proprie; ma anche perchè fa suoi i bisogni e le necessità altrui. E ciò per simpatia o per interesse; per altruismo o per egoismo.

Da ciò si vede che il problema della determinazione è assai più complicato che non appaia ai più a prima vista; onde non è da credere che si possa risolverlo con un concetto unico, ma esige invece l'applicazione di più principii, e ci obbliga ad un'analisi paziente, che sin qui, per quanto mi risulta, non è stata fatta. Le dottrine che sono state messe innanzi a questo proposito non sono in sè false, ma hanno tutte il difetto di essere unilaterali, di spezzare l'unità della coscienza, mettendone in rilievo un unico elemento e di non vedere che questo non ne esclude altri; mentre una dottrina più comprensiva le può conciliare in una sintesi.

Procediamo con ordine. Finchè si resta nel campo degli stimoli e degli impulsi elementari, non usciamo dai confini della semplice animalità. E cominciamo ad occuparci dei motivi d'agire che provengono dal sentimento, cioè dalla nostra capacità di provar piaceri e dolori. Allo studio della realtà, non meno che il sapere come le cose si svolgono di fatto giova il supporre come si dovrebbero svolgere, quando non fosse data che una sola condizione o modo di essere. Se noi ci domandiamo come dovrebbe agire un uomo che di deliberato proposito non volesse obbedire ad altro che al Piacere immediato e momentaneo, non è difficile in verità il trovare la risposta. Un uomo simile dovrebbe potersi alzare solo quando gliene viene la voglia, non dovrebbe mangiare se non quando ha fame, non bere se non quando ha sete, non aver nulla da fare, fuorchè ciò che lo soddisfa, aver la possibilità di muoversi, di riposare, di discorrere, di tacere, di dormire, il tutto soltanto allorchè ne sente il desiderio. Ognuno vede che una vita simile è prima di tutto impossibile e inoltre quanto sa-

rebbe ancor vicina alla vita puramente animale; se pure — come ho già osservato — tutta la vita degli animali è chiusa entro così stretti confini.

Facciamo adunque un'altra ipotesi: che il nostro soggetto non voglia obbedire soltanto al piacere immediato, ma piuttosto si proponga come Fine di tutti i suoi atti il Piacere. Ciò l'obbligherà senz'altro a sottoporsi ad una regola di condotta. Egli dovrà infatti procedere ad una scelta dei bisogni da soddisfare e apprendere in che misura li può soddisfare; e conseguentemente ad una cernita dei suoi piaceri; poichè ve ne son di quelli che generano male e dolore; di quelli che si elidono e si distruggono a vicenda; e bisogna di necessità sacrificarne qualcuno o regolarne, a così dire, il consumo per non inaridirne la fonte. Ma tutto ciò suppone un criterio di scelta. Quale sarà? I criterii sono più d'uno, e l'impegno preso ci obbliga a fermarci per enumerarli, sia pure imperfettamente.

Prima di tutto il Piacere può essere inteso in senso negativo o in senso positivo. Nel primo caso si vuole sopratutto, più che raggiungere il piacere, evitare il dolore. E' la dottrina del *nihil dolere*, dell'apatia, dell'indifferenza volontaria; si fuggono tutte le occasioni di soffrire; ci si educa a limitare, a contenere, a frenare i desiderii; s'impara a contentarsi di poco, a godere di quanto ci concede la sorte, col minore dispendio di forze; con un senso di rassegnazione e di umiltà veramente singolari. Ma poniamo che si voglia proprio godere, attivamente, intensamente. Ciò non è possibile senza affrontare o tardi o tosto il dolore, o senza qualche drammatico intermezzo. Godere! quante diverse maniere di godere! Vi son modi bestiali e vi son modi raffinati; vi è la quantità e la qualità da considerare. Altri s'appaga d'una scorpacciata; e vi ha chi ha raffinatezze da buon gustaio. C'è chi s'innebria di alcool e chi di sogni. Entrano qui in campo la passione per le donne con o senza l'amore; il vizio del giuoco; l'amor del lusso, dei cavalli, della caccia, di tutti gli « sports »; la frenesia della velocità; la cupidigia del denaro e la smania dello spendere; le soddisfazioni della vanità, dell'orgoglio, del-

l'ambizione, dall'elementare desiderio di distinguersi dai propri simili nelle vesti e nei gusti, sino alla sete di dominio.

Inoltre, pur facendosi un idolo del Piacere, possiamo concepirlo come Piacere egoistico, particolaristico o altruistico. Abbiamo già visto sin qui come l'Edonismo comprenda la dottrina dell'Apatia. Ora vediamo che può prendere ancora le forme dell'Egoismo, del Particolarismo e dell'Altruismo. La così detta morale dell'Egoismo tutto riduce alla soddisfazione individuale. Qualunque cosa tu faccia, anche il Bene, lo fai perchè ti piace, perchè sei cosiffatto che t'appaghi del Bene anzichè del Male. E si può essere egoisti facendo propri i bisogni altrui e sopperendovi, ma per provarne soddisfazione e piacere noi; si può essere egoisti, senza parere, senza vanità, senza mettersi in mostra, senza esigere riconoscenza dai beneficati. Sembra un paradosso: non è. Il vero egoista — altro apparente paradosso — è un infelice che non può mai dimenticarsi, che non può profondamente interessarsi a nulla e a nessuno, che quindi è condannato a godere di assai scarsi e misurati piaceri. Estendete l'egoismo individuale agli interessi di una famiglia, d'una casta, d'un gruppo: e avete il Particolarismo. Il soggetto che opera secondo questa legge, può illudersi di agire per amore altrui, ma è così grettamente angusto il suo modo di sentire, che l'oggetto del suo amore fa parte di lui medesimo, ed egli ancora ama sé nel prossimo. Vi è finalmente, per fortuna dell'uman genere, la possibilità di uscire fuori di sè stessi, di dimenticarsi, di estraniarsi, di essere oggettivi. Vi sono anime affettuose che possono far propri i bisogni, i dolori e i piaceri altrui per simpatia; ma più per assumere su di sè le noie, i disagi, i guai, per soffrire dei dolori altrui e compiangerli, per godere del bene e della felicità altrui, che non per trarne una soddisfazione propria. Chi non ha avuta la fortuna di conoscerne, non può credere che esistano; e non c'è ragionamento che lo convinca. Ma chi ricorda le delicatezze e l'infinita capacità di sacrifizio di un cuore materno, chi ha goduto i benefizii inestimabili di essere amato d'un amore vero, non di quello che

il Tolstoï intendeva notomizzare ne La Sonate a Kreutzer, non ha bisogno dei miei discorsi.

Ma questo divo Piacere può essere considerato ancora sotto un altro aspetto. Vi è un Piacere comune, e vi è un Piacere superiore estetico. Questo non è possibile raggiungere se non a fatica, con un lungo studio, con una lenta preparazione, con una sorta d'iniziazione personale. E' opera di riflessione; è opera superiore dello spirito, che suppone da un lato un'ascesa e dall'altro il soggiogamento dei gusti e delle passioni volgari. Ecco un'autoeducazione che è un'elevazione; eppure non è ancora l'elevazione morale.

Si consideri che non tutti possono sempre, in ogni momento della vita, essere esteti, come non tutti possono essere sempre e null'altro che puri spiriti; che non tutti, d'altra parte, possono elevarsi allo stesso ideale estetico e che i più coprono con questo nome qualcosa di ben diverso; che molti — a differenza dello Schopenhauer — non credono che l'estetico sia molto lontano dallo « stuzzicante »; e poi si comprenderà che le due sfere dell'« estetico » e dell'« etico » non possono coincidere in tutti i loro punti. Il piacere intanto — per quanto estetico — è sempre Piacere. E non è questa la principale divinità nel tempio della Morale.

Infine il Piacere può essere considerato sotto altra luce. I bisogni nostri od altrui — che noi stiamo per soddisfare, operando — sono essi in sè innocui, o nocivi? E' giusto e onesto il soddisfarli? Sono buone o cattive, moralmente parlando, le soddisfazioni che vi corrispondono? O non è bene piuttosto il negarvi soddisfazione, il reprimerli, il soffocarli, il soggiogarli? In tal caso, tutta la realtà ci può apparire capovolta: ci può apparir male il bene e bene il male, dolore il piacere, e piacere il dolore, brutto il bello e bello il brutto.

E si può amare il Bene morale con passione, con trasporto, non meno che gli ordinari beni della vita. Così in certe anime incorreggibilmente edonistiche, anche il sacrifizio, e persino il martirio, può forse ammantarsi di voluttà.

Abbiamo detto che una vita la quale non obbedisca che al Piacere immediato è impossibile. Non foss'altro che per la co-

modità delle persone della famiglia, conviene porre un po' d'ordine nelle cose nostre, seguire, almeno approssimativamente, un determinato orario, e sottomettersi ad un certo tenor di vita. Ma è del pari impossibile una vita subordinata al Piacere inteso come meta finale. Poichè chi vuol godere, deve per necessità di cose accettare di soffrire: e chi vuol educarsi al Piacere deve insieme sottomettersi alla disciplina del dolore. Gli è perciò che d'ordinario la meta che ci proponiamo non è a rigor di termini il Piacere, che in sostanza è sempre momentaneo, ma un ideale stato di equilibrio o di calma spirituale, una specie di conciliazione dei beni e dei mali che la vita ci può offrire, vale a dire quel non so che di indeterminato e di eminentemente soggettivo, che si chiama la Felicità. Onde propriamente l'Edonismo si trasforma in Eudemonismo. Ognuno naturalmente intende la felicità a suo modo; che se fosse possibile il tracciare una linea di condotta per conseguire una felicità astrattamente rispondente alla natura umana, una felicità che permettesse la conciliazione del bene dei singoli col bene di tutti, evidentemente questa regola di condotta, se non sarebbe addirittura la legge morale, le sarebbe per lo meno assai vicina. (Cfr. l'Appendice).

Non sono in verità molti gli uomini che abbiano nella vita l'agio e il tempo di meditare il problema della felicità e di uniformarsi per conseguirla ad una determinata regola di condotta. I più cedono, quando possono, alle suggestioni ed agli stimoli del piacere immediato, e, parimenti quando possono, seguono le loro inclinazioni e obbediscono alle loro passioni più o meno costanti. Ma dico esattamente: quando possono. Poichè la più parte delle volte non possono. Vi sono fini inevitabili, necessità imperiose che contrastano alla dolce e soave tentazione del piacere. E prima di tutti il fine igienico: la necessità della conservazione della salute. Chi ha una florida salute, d'ordinario non ci pensa. L'istinto lo guida come un animale sano. E del resto i suoi organi vincono tutte le prove; e, dopo qualche momentaneo turbamento, l'equilibrio si ristabilisce da sè trionfalmente. Ma chi abbia sofferto una volta, diventa prudente: e per lui la legge del Piacere subisce molte restrizioni. Dinanzi ad ogni cosa nuova, si do-

manda: « Mi farà male? » e deve sobbarcarsi a più d'un sacrifizio; deve rinunciare al dolce e sorbirsi l'amaro. Il Leibniz potrebbe dire che anche un ammalato in cura agisce ancora pel piacere. Infatti, una delle due: o non sa resistere alla tentazione della gola o ad altra tentazione qualsiasi, e in tal caso preferisce il piacere certo e immediato alla problematica speranza di non soffrir più o di star meglio in seguito; o resiste, e in questo secondo caso dimostra di preferire il non soffrire al soffrire, il piacere o il benessere futuro alla soddisfazione presente. Ma se questo è vero, se cioè in realtà non possiamo mai del tutto sottrarci al piacere, dappoichè esso è l'inevitabile compagno sentimentale della soddisfazione avvenuta, non è men vero che spesso non ci pensiamo, che non ci determiniamo per questo calcolo edonistico, ma perchè riconosciamo la ragione — teorica, astratta — di agire in quel modo anzichè in un altro. Non riflettiamo, non facciamo una coscienziosa comparazione di piaceri; obbediamo al medico o alla necessità, senz'altro. E allora la determinazione non procede per la via: « bisogno — piacere attuale o promessa di piacere — azione » ma per quest'altra più diretta e immediata: « necessità — azione » ossia: « bisogno — volontà ».

Ma il fine della salute non è il solo che può contrastare alla legge del piacere. Ci son altre infinite necessità non meno imperiose. Per districarne l'intricata matassa, bisogna per forza procedere analiticamente e fare astrazione da tutti gli altri elementi quando se ne considera uno particolare, e avventurarci nel regno delle ipotesi, immaginando ora l'uomo solo di fronte alla natura, ora nella società di fronte agli altri uomini, semplificando la realtà che è così complessa! Poniamo l'uomo solo dinanzi alla natura. L'istinto medesimo della conservazione, la necessità di conservare la sua stessa incolumità personale lo doveva rendere prudente e avveduto: attento ad ogni rumore sospetto, studioso d'ogni indizio che rivelasse ai suoi sensi (tutti: vista, udito, odorato, tatto, gusto, senso muscolare della resistenza) la presenza di un pericolo di qualsiasi genere; onde la necessità di vincere ad es. la stanchezza, e di marciare ancora, per non essere sorpreso in

viaggio dalla notte o per isfuggire alle belve; la necessità di industriarsi con l'intelligenza e di supplire con le armi artificiali alla deficienza di naturali difese. Accenno di volo, più che per isvolgere interamente il mio tema, per suggerirne la estensione al lettore. Più difficile e intricato è il problema dell'uomo considerato nella società. Non cessano per lui del tutto, ancorachè possano per avventura diminuire, i pericoli naturali. Continuano a molestarci le belve e i microbî; le malattie e le calamità d'ogni genere: frane, valanghe, terremoti, burrasche, innondazioni, incendi. E vi si aggiunge il pericolo umano. Onde la necessità d'una duplice lotta; contro la natura e contro gli uomini (homo homini lupus). Nell'una e nell'altra possiamo avere l'ausilio del concorso altrui, e possiamo rimaner soli. La vita presto ci insegna a diventar cauti. E ognuno impara a contenersi, a frenarsi, non foss'altro per *la buona educazione* (Cfr. Saggio VIII); e il motivo determinante può essere interessato come quello di mantenere la propria riputazione di uomo educato, o disinteressato come quando ciò dipende da un' adesione incondizionata alle regole della buona educazione. Dove già s'intravede una differenza essenziale nel motivo determinante, che si ripeterà in tutti i campi.

Poichè i freni sociali son molti e vari: la necessità di evitare guai e conflitti, di sfuggire a noie, a pericoli d'ogni genere; di mantenere intatta la riputazione; di non perdere il credito e l'onore, ecc. E i motivi determinanti: la paura vile o il prudente coraggio: l'egoismo bottegaio o il senso della propria dignità; i calcoli dell'interesse o l'ossequio alla verità e alla giustizia.

Consideriamo la più imperiosa delle necessità, quella di provvedere alla propria sussistenza e a quella della famiglia col lavoro e colla conservazione del posto — quale che sia — che ognuno s'è conquistato nel mondo.

In generale, ognuno deve qui sottostare alla legge comune per amore o per forza. Ma v'è chi vi si piega con serena, amorosa rassegnazione e persino con entusiasmo di apostolo e di gregario, e v'è chi all'incontro non si sottomette se non con la rabbia nel cuore. Infine v'è pure chi non si arrende affatto: e preferisce vivere di espedienti o di frodi, anzichè di onesto lavoro.

Ma, anche fra gli onesti lavoratori, quale gradazione di attività e quale varietà di adattamento! Tutti devono, qual più qual meno, piegarsi ad es. agli ordini di un superiore, uniformarsi alle esigenze del pubblico, farsi talora prudenti, guardinghi, premurosi, persino garbati.

In tutti poi — comunque sia stata risolta, all'inizio, una volta per tutte, la crisi della scelta tra l'ozio e il lavoro, e spesso la risolvono gli altri per noi — sottentra la lotta quotidiana per attendere, giorno per giorno, al proprio dovere, per superare le minute crisi d'ogni istante!

E qui ci si porge il destro di fare un'osservazione generale, cui abbiamo già accennato nel Saggio IX. Nel problema della determinazione conviene tener conto così del modo come è accettato il *fine*, come dell'accoglienza che vien fatta ai *mezzi*. Non sempre chi ha aderito al primo con entusiasmo, si sente poi di fare eguale buon viso ai secondi; come chi va lento alla deliberazione, può, viceversa poi, mostrarsi alacre e contento nell'esecuzione. E i motivi determinanti possono mutare dall'una all'altra. Chi ha deliberato il fine *per virtù*, si mostra debole e fiacco nel volere i mezzi. Chi s'è arreso al fine solo per necessità, si mostra arrendevolissimo all'atto pratico. Chi s'è determinato in prima per dovere, trova poi nell'esecuzione minuta del suo compito un piacere crescente; chi ha scelto una meta per interesse vi si rassegna poi per ragionevolezza o per ostinazione, anche quando vi avrà perduto in realtà ogni interesse.

E ciò, a seconda della natura delle cose — sicuro, anche delle cose, che hanno in sè stesse le loro esigenze più o meno imperiose — e degli uomini. E' dunque questione di cose e di uomini, di fatti e di temperamenti. Ma è anche questione di motivi di determinazione. Il piacere non è tra i più immorali, checchè ne sembri a taluni rigoristi. E la pedagogia morale ne può tener conto. Perchè impedire che altri faccia il suo dovere con piacere? che trovi piacere nel lavoro? La necessità di guadagnarsi il pane è talora dura; ma il lavoro in sè non è sempre odioso; e vi ha chi vi attende

con l'opra in man, cantando.

Viceversa, il fine di raggiungere una vetta è un desiderio

al cui appagamento annettiamo una soddisfazione di amor proprio, quindi un piacere; eppure per guadagnarci un tal piacere, dobbiamo talora faticare e dolorare.

Noi non possiamo facilmente in questa materia recare con piena sicurezza un solo esempio; perchè quando si tratta di motivi di determinazione, non è facile coglierli con esattezza e l'autore stesso di un'azione non è in questo il giudice più competente. Ma i motivi degli altri si indovinano pure con una certa approssimazione. E in questo la perspicacia comune si esercita quotidianamente, e quando non degenera in pettegolezzo o in calunnia può anche apporsi al vero: « Il tale mi ha usato una gentilezza; vuol dire che ha bisogno di me! Tizio ha fatto una vistosa elargizione; aspira ad una onorificenza! Quel giovinotto va in chiesa: gatta ci cova! *cherchez la femme!* » e via dicendo. Chi non ricorda la favola del Gozzi della formica e del gatto? C'è chi non si distrae un istante dal fine; come la formica. E chi, come il gatto o l'artista, si indugia a gustar l'opera sua, ad assaporare il suo piacere. Osservate il contegno di due uomini nella via: quello se ne va col naso all'aria, e di quando in quando la sua attenzione è attirata di qua e di là, e ora si ferma dinanzi ad una stampa appesa fuori di un'edicola, ora si trattiene dinanzi ad una vetrina; finalmente s'avvia, ma sembra gustare i brani di conversazione che coglie passando tra la folla; quando non è attratto dal piedino d'una donna e non si dà a seguirne la scia di profumo ch'essa si lascia dietro; eppure egli va al dovere, al lavoro, all'ufficio, ove l'attende un compito grave. Quest'altro va dritto per la sua via; nulla lo distrae; sembra pensoso di non so quali problemi essenziali; e forse è un frivolo che se ne va al Piacere. La complicazione dell'agire umano è tanta, così varia la natura dei nostri bisogni, così grande per conseguenza la disparità dei gusti e degli appagamenti, così curioso l'intrecciarsi dei fini e dei mezzi, l'alternarsi degli « atti » dirò così e degli « intermezzi », e l'avvicendarsi di ciò che è destinato alla « scena » e di ciò che avviene nel « retro-scena », che riesce assai difficile, nel groviglio dei fini e dei mezzi, delle necessità accettate senza piacere, e delle soddisfazioni ricercate, nell'intrico del conscio e

dell'inconscio, del volontario e del meccanico, dell'interno e dell'esterno, il districare, a volta a volta, il motivo determinante.

Ma questa medesima considerazione del fine e dei mezzi può prestarsi ad altre deduzioni. E' forse vero ad es. che il fine giustifica i mezzi? che un fine morale possa comportare cioè dei mezzi in sè immorali? Ha più valore, in altre parole, la moralità del fine o quella dei mezzi? Queste sono però in gran parte domande oziose; poichè l'opera volontaria è una sintesi; e non si può scindere la deliberazione dall'esecuzione; poichè i mezzi di un fine sono in certo modo impliciti al fine. E affrettiamoci nel nostro intento presente.

Il fatto è che non tutti i fini umani si riducono all'unica meta del Piacere. Il Piacere del resto non si trova tanto nelle soddisfazioni effettive dei bisogni e dei desiderii reali, quanto nell'appagamento morale che ci viene da soddisfazioni ideali. Ora la maggior parte degli uomini sono più positivi; vogliono l'Utile immediato o mediato, ciò che serve anche se non precisamente a godere, ma che vale ad assicurare loro la vita e l'indipendenza, la condizione prima di attendere poi alle loro predilezioni (1). Vogliono l'utile, cioè il guadagno, il lucro, il tornaconto, il denaro; vogliono l'utile, cioè il credito, la considerazione, gli onori, se non l'onore. E v'ha chi per la smania di procacciare, non si risparmia nè fatiche, nè privazioni; e un po' per la passione del guadagno finale e di un futuro problematico riposo in cui godrà dei beni accumulati, un po' per amore della famiglia e dei figli, a cui lascierà un giorno una vistosa sostanza, un po' ancora perchè ormai vi ha preso l'abitudine, e l'abitudine, si sa, è una seconda natura, egli subordina ogni atto della sua vita a quel fine. Anche qui, si può dire, impera in fondo la legge edonistica; poichè egli fa quel che gli piace, e agisce secondo un suo piano determinato, che gli dà una intima soddisfazione. E nes-

(1) Può parere che l'utile serva ancora, in fondo, e sempre al Piacere; ma i più si indugiano in esso; apprezzano l'Utile per sè, ne fanno il loro Dio.

suno lo nega. Ma può anche darsi che egli vi sia costretto e che operi, almeno in parte, per necessità. Dipenderà dalla natura del suo morale temperamento se saprà anche far buon viso a cattiva sorte.

Fra tante necessità, bisogni e interessi che possono determinare l'uomo ad agire in un senso o nell'altro, ve n'ha poi uno specifico, che è l'interesse economico. E notisi che non intendo più parlare dell'elementare cupidigia o della sordida avarizia di chi vuole accumulare o di quel volgare spirito commerciale, che tende a dar poco ricevendo molto e che si rallegra quando ha bravamente truffato il prossimo. Sembrerà anche questo un paradosso, e concedo che lo è in parte, ma pur contiene un briciolo di verità: si può spingere questo interesse fino al disinteresse. Infatti il gusto di ottenere il massimo profitto col minimo mezzo può diventare una specie di esigenza superiore, come sono per l'appunto i più raffinati interessi umani, quali la smania del collezionista, la curiosità del viaggiatore, l'amore delle cose strane, la passione archeologica, ecc. alla quale superiore esigenza altri serve, come si può servire ad ogni bella causa, con una fedeltà che avrebbe meritato l'attenzione del Royce (Cfr. il Saggio III), con una affezione, sto per dire, disinteressata!

Vi è dunque tutta una categoria di necessità tecniche, come quella di cui abbiamo testè parlato, che sogliono imporre all'individuo una serie di regole, di precetti, e — perchè non dirlo? — di esigenze e di doveri veri e propri, benchè non siano ancora doveri categorici e morali. Il tecnico vi si sottomette, non solo per la speranza d'un utile, di un vantaggio, d'un lucro personale, non solo per una egoistica soddisfazione d'amor proprio o per ambizione di conseguibili onori, ma anche e sopratutto perchè a poco a poco s'interessa all'arte sua, ne fa proprie le esigenze, vi si mescola, dimenticando i suoi interessi soggettivi nell'oggettiva necessità di realizzare un ideale. Questo interesse per cui ci mescoliamo alle cose, per cui ci dimentichiamo di noi stessi, questa dedizione con cui altri si abbandona all'esercizio di un'arte o di una professione, sollecito più del bene altrui che del bene proprio, premuroso di far le cose come vanno fatte, se non

è ancora pretta moralità, è cosa alla moralità ben vicina! E' questo amore alle « regole dell'arte » che costituisce il giusto orgoglio, la legittima soddisfazione d'ogni onesto operaio, d'ogni professionista che si rispetti. E' questo infatti uno dei ponti di passaggio che ci conducano alla morale. Quei doveri, pur perchè doveri (1), hanno un misterioso fondamento nell'Etica. E chi vi obbedisce lo sente vagamente. Ond'è che l'adempiervi può bensì in taluni soggetti essere ancora immoralmente collegato ad un'egoistica soddisfazione personale della vanità o ad un calcolo dell'interesse; ma è per altri invece una questione di coscienza, di personale dignità, di buona fede, di onestà. Insomma ovunque è senso di responsabilità, ivi è indizio di morale.

Ma di ciò tra breve. E si vedrà che con una maggiore consapevolezza, con una più chiara visione della subordinazione dell'opera nostra a un fine più alto, a una missione più grande, ogni nostro atto assume un'importanza a cui non s'era prima pensato, e noi ci eleviamo, per riflessione, alla pienezza della autocoscienza morale.

Queste esigenze tecniche però le si soddisfano d'ordinario quasi con quella stessa indifferenza con cui nel fare una somma di più numeri si riportano le decine nella colonna apposita; si sa che si deve fare così; lo si è appreso una volta, e basta. Ecco dunque un agire consapevole non punto sentimentale, anzi razionale. E queste esigenze tecniche costituiscono poi tanti fini o criterii superiori e particolari: ai quali subordineremo in pratica, a volta a volta, i nostri atti. Non è del resto nemmeno possibile il fare diversamente. Dall'agricoltura all'industria, al commercio, la necessità suprema è sempre quella che ho detto, di produrre di più spendendo meno, di applicare cioè la legge economica del minimo mezzo.

Così ci siamo aperti a poco a poco la via per giungere dove si voleva: a concludere cioè che l'uomo può anche determinarsi ad agire per altro motivo che non sia l'immediata inclinazione a raggiungere il piacere e a fuggire il dolore, che anzi là dove l'uomo si mostra più veramente degno del suo

---

(1) Vedasi la citazione kantiana a pag. 146.

nome, agisce per l'appunto diversamente. Agisce allora per concetti, per massime, in virtù di idee direttive, di principii, di regole, di leggi. Il che non vuol ancora dire necessariamente che tali principii e leggi siano sempre senz'altro morali.

Ma quando dagli interessi più bassi e immediati l'uomo si eleva ai più alti e riesce a concepire una differenza tra il Piacevole e il Bello, tra l'Opinabile e il Vero, tra il Conveniente e il Giusto, tra l'Utile e il Buono o l'Onesto, allora questi concetti superiori, a cui si innalza, gli suggeriscono una condotta cui egli deve uniformarsi. Questo dovere non è più subordinato a un fine qualsiasi, che si può volere o respingere, come la Felicità o la Salute che altri può disdegnare, ma é all'incontro rivolto a ciò che ha un pregio intrinseco, come la Verità, la Bellezza, la Giustizia e l'Onestà. Chi accetti il fine, deve anche qui volere i mezzi; e si sente obbligato a volerli. Ma non già obbligato da una coercizione esteriore, ma da una interiore necessità che è la stessa cosa con la libertà morale.

A questo alto senso della propria responsabilità può tuttavia essere condotto per gradi. Giacchè egli non vive isolato nel mondo e non ha bisogno di escogitare e di creare da sè solo la realtà morale; egli nasce e vive, anche senza averne piena coscienza, in un mondo che è già formato e formato moralmente. Appartiene ad una famiglia: e il concetto della famiglia, l'abbiamo visto (Cfr. Saggio VII) poggia su un fondamento etico. Come figlio prima, come capo di casa poi, sentirà ch'egli non è solo, che ha verso gli altri certi obblighi, che gravano su di lui certe responsabilità; sentirà in sè la voce e il dovere della riconoscenza o della protezione e dell'educazione. Appartiene ad un mestiere, ad un'arte, ad una professione. E questo gli imporrà una parte grande o piccola in un compito più vasto, in una missione più elevata, e gli darà il senso di altre responsabilità. Appartiene ad una nazione ed ha doveri verso la patria, come cittadino e come soldato. Appartiene all'umanità e anche questo è un concetto morale, anzi forse il concetto morale per eccellenza. Come uomo, deve sentire simpatia e pietà per l'altro uomo; al quale deve giustizia e carità; ma, come uomo ancora, deve dar opera, nella

misura delle sue forze, alle più alte produzioni umane, che sono la Scienza, l'Arte, il Diritto e la Morale.

Elevandosi a questo ideale, l'uomo riesce a poco a poco a sottrarsi alle suggestioni del piacere o dell'utile personale o particolaristico, per obbedire soltanto alla oggettiva eloquenza del Vero, del Bello, del Bene. Queste alte idee non agiscono per altro su di lui in virtù della loro natura logica, cioè in quanto puri concetti; ma in quanto rappresentano all'unità inscindibile della sua coscienza un bene apprezzabile sopra ogni cosa. L'ideale è peraltro ben lungi dal realizzarsi in pratica. Troppo spesso il dotto dimentica la sua missione, non appena varcata la soglia dello studio o del laboratorio; troppo spesso quella che si potrebbe chiamare la tecnica della verità non educa al culto del Vero; e si viene così a spezzare l'unità della persona, sicchè lo stesso individuo racchiude in sè l'uomo che obbedisce fedelmente ad un metodo rigoroso finchè si tratta delle ricerche scientifiche e l'uomo più bassamente interessato, più grettamente egoista in tutte le altre funzioni della vita. Così troppo sovente l'artista dimentica tutte le norme dell'Estetica dinanzi ad un bicchierino di assenzio e si abbrutisce come un facchino. E così infine chi pure è d'ordinario galantuomo ha talora debolezze e viltà inconfessabili. Ma la bassa realtà non deve oscurare lo splendore dell'ideale. E questo si è che l'uomo può elevarsi alle oggettive idee del Vero, del Bello, del Giusto e dell'Onesto, e proporsi una purissima linea di condotta, attenendosi alla quale egli conquista piena e intera la sua libertà, e realizza la sua vera natura d'Uomo.

In conclusione — è questa in fondo l'idea del Rensi (Cfr. il Saggio III) — l'uomo si determina sempre per ciò che, sotto un qualche aspetto e in un dato momento, gli appare come bene: non fosse che parzialmente! ma non bisogna dimenticare come ciò che appare come bene in un istante, alla luce di particolari interessi, o sotto l'impero d'una passione, non è ciò che è bene davvero. Non bisogna scordare la nota divisione leibniziana del « bene » in: piacevole, utile e onesto. Le grandi tentazioni umane hanno tutte la loro radice, non nel Bene

propriamente detto, ma nel piacevole e nell'utile individuali o per lo meno particolari.

Ora l'asserire che l'uomo si determina sempre pel bene, senza più, pel bene in genere, è lo stesso come dire che l'uomo agisce per interesse, cioè per soddisfare ai suoi bisogni. E conviene intendere che vi sono tante specie di bisogni e d'interessi, quante sono le specie dei beni. E accanto agli interessi personali e particolari vi sono, nell'anima umana, gli alti interessi, di cui abbiamo tante volte parlato, pel Vero, pel Bello, pel Giusto, per l'Onesto, pel Santo. Ma dire « interesse » è dire lo stesso che « inclinazione, propensione, tendenza, desiderio, affezione, amore », i quali tutti ci conducono « alla soddisfazione, all'appagamento, al piacere ». Dal che si vede che in fondo si è fatto qui un gran discutere sulle parole; mentre in fondo la sostanza dei fatti non muta.

La dottrina leibniziana dell'« appetizione », quella delle « affezioni » del Rosmini, quella delle « inclinazioni » di E. Kant, quella dell'« interesse » dell'Helvétius hanno in verità un fondamento comune: che è il terreno solito della natura umana coi suoi bisogni.

La teoria dei bisogni (o dei fini) ha il vantaggio di fare immediatamente comprendere che la vera molla d'azione è il bisogno, indipendentemente dalla facoltà che prima lo afferra o prevalentemente se ne impadronisce. Il bisogno, in relazione colla facoltà di volere e di agire, si traduce in istimolo o impulso. In relazione col sentimento o colla facoltà di provare piaceri e dolori e conseguentemente attrazioni e ripulsioni diventa inclinazione, propensione, desiderio, affetto, amore, passione in un senso positivo o negativo. Infine in relazione colla percezione spassionata delle cose, colle facoltà dell'intelletto e della ragione, colla capacità conoscitiva e raziocinativa, è motivo, ragione di agire, concetto direttivo, principio, regola, massima, legge della condotta.

Ora non è già che l'uomo si determini moralmente, solo allora che obbedisce alla ragione; abbiamo detto ormai troppe volte che il morale non è senz'altro il razionale. Anche il movente della ragione può essere particolare e grettamente interessato. Del resto queste nostre distinzioni son tutte ar-

tificiali, e servono soltanto come utili strumenti, come facilitazioni all'analisi ed allo studio dei fatti umani. L'uomo agisce con tutta la sua coscienza, che è una. Ma agisce moralmente ogni qual volta si determina pel bene oggettivo, pel bene universale, pel bene obbligatorio. A riconoscerlo in pratica giova così la considerazione della materia come quella della forma. Nè l'individuo può arrogarsi interamente il diritto di scoprirlo da sè; non si può sul serio rinnegare l'opera della secolare esperienza, della tradizione. La voce della « coscienza » è voce dell'« universale ».

Un'ultima osservazione e terminiamo. Per comodità di studio, noi possiamo distinguere i fatti morali dagli a-morali. Ma è distinzione pericolosa. In realtà, come tutti i fatti, indistintamente, possono essere considerati, a volta a volta, come storici, o scientifici, o filosofici, a seconda della luce particolare sotto cui li contempliamo; così tutti i fatti possono essere riguardati come logici o psicologici, come estetici e infine come morali. Rispetto alla morale, l'abbiamo visto (Cfr. il Saggio VIII), vi sono fatti di una tale tenuità che sembrano non interessarla, eppure anch'essi si subordinano all'idea morole. Nulla è in realtà in sè indifferente, dinanzi al problema del Bene. Il più piccolo atto può avere conseguenze a tutta prima incalcolabili; ciò per quanto riguarda la materia. E per la forma, abbiamo visto quanto sia difficile l'indicare pur solo un'azione, di cui si possa dire con certezza che è stata ispirata e determinata dalla pura idea del dovere. Il genio etico, ne conclusi altrove, è raro per lo meno quanto il genio estetico o scientifico. All'interesse morale si mescolano tanti altri interessi e lo soffocano. Nell'« essere » intravediamo bensì il « doveressere », non possiamo però con sicurezza determinarlo. Ma non meno dell'« essere » esiste il « dovere »; esiste come una idea che ha i suoi martiri (1).

(1) Per più rispetti importantissima è l'opera, già citata, dello Schelling: *Ricerche filosofiche sulla Essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* (*1809*). Ne abbiamo una traduzione italiana con Proemio e note di Michele Losacco, Lanciano, Carabba, 1910. Oltre al problema del male — per cui avrei dovuto citarla a proposito della materia dei Saggi II, III e IV — vi è trattato con vedute originalissime quello della libertà. Onde cade qui in acconcio di ricordarla.

## XII.

### APPENDICE: **Sulle osservazioni del Gentile intorno all'Etica rosminiana.**

« Ogni forma di scetticismo morale » scrive il Gentile (1) « si riduce alla negazione di una certa forma di moralità; e « quelli stessi che, naturalisticamente, negano, non la mora- « lità, ma *la condizione della moralità*, che è la libertà, fa- « cendo d'ogni umana azione la conseguenza necessaria o del- « l'assetto sociale e della individuale educazione, o dell'ope- « rare ineluttabile di tendenze, istinti o forze della natura, non « mancano mai di fare alla loro dottrina quelle eccezioni, che « la rendono pensabile; e chi nega la responsabilità dei figli, « l'addossa ai genitori; e chi trova che le cause della delin- « quenza van ricercate non nel delinquente ma nella società, « ascrive tutta la colpa a quelli che poi potrebbero mutare « l'ordinamento sociale, se volessero; e chi riversa tutta l'o- « rigine d'ogni determinazione umana sulla natura, non ri- « nunzia a farci un debito, se non altro, di aderire alla sua « dottrina! »

Indubbiamente, non si dà moralità senza libertà. Ma vario è il modo di considerare la libertà nell'Etica.

« . . . Si dice che la libertà, intesa in senso negativo, è « un bene: » scriveva Antonio Labriola in un libro su La libertà morale, dedicato al Graf e stampato a Napoli nel 1873,

---

(1) *Antonio Rosmini* — « Il principio della morale » a cura di Giovanni Gentile. — Osservazioni, p. 216, § 2.

« ma non è forse preferibile il dire che essa sia la possibilità
« del bene? Gli uomini hanno ad essere buoni, cioè onesti,
« cioè benevoli, cioè decenti, cioè rispettosi del dritto altrui
« e così via, in quanto trovano in sè medesimi l'impulso ad
« esserlo: non perchè loro s'imponga, si ordini, s'insinui, si
« prescriva per mille artifizî di riguardi o di paure. Ma sa-
« ranno tali di fatto, perchè si dice loro che possono esser
« tali? »

Perchè dunque il concetto della libertà possa essere assunto come principio fondamentale nell'Etica, bisogna che la libertà non sia solamente intesa come possibilità di fare il bene, ma come volontà creatrice del bene, come una cosa sola con la moralità.

« Si dice, da molti o da pochi, poco monta; » continua il Labriola, « per convinzione o per abito nulla monta; che la
« libertà possa, debba produrre da sè il frutto suo, che è quello
« di rendere gli uomini migliori, che è quanto dire che essa
« faccia tutta una cosa con la moralità; o stia a questa come
« impulso che non manca, non può mancare mai di produrre
« il suo effetto. E quindi gli animi sono diventati più alieni
« dalla credenza che l'uomo si debba guidarlo: che il bene,
« il vero bene morale sia ardua cosa a raggiungere, difficile
« a conservare: e che alla più parte degli uomini bisogni mo-
« strarlo, e visto che l'abbiano tenerglielo continuamente in-
« nanzi agli occhi, e stimolarli ad averlo come norma con-
« tinua dei loro atti » (pag. 5).

Se dunque si ha da assumere la libertà come principio, la si ha da intendere in un senso positivo, non semplicemente negativo, identificandola con la moralità stessa.

« . . . Se una realtà morale esiste », scrive ancora il Gentile « essa esiste in quanto l'uomo la fa esistere » (pag. 217). Si intende: non l'uomo come individuo, ma l'uomo come spirito universale.

« . . . è chiaro che chi dice bene o male » continua sempre il Gentile, « dice volontà creatrice del bene o del male. Crea-
« trice, perchè ciò che si dice bene o male è totalmente pro-
« dotto dalla volontà; chè, altrimenti, non potrebbe appro-

« varsi totalmente come bene, nè riprovarsi come male (1). La « volontà creatrice è la volontà che si dice libera, come quella « che non si può pensare se non come *ex se nata*: non pro- « dotto, essa stessa, di qualche cosa di diverso da lei, ma di « sè medesima ».

Non posso celare che se mi è facile consentire che il bene e il male — che a buon diritto si dicono genericamente morali, in quanto si contrappone il morale, cioè in sostanza il volontario o il conscio, al naturale od inconscio; in quanto non si pone ancora una distinzione tra i due elementi — siano il prodotto della volontà in genere o senza più, come direbbe il Rosmini. Ma non mi riesce egualmente facile l'accordare che quando per bene e male s'intenda, in un altro senso della parola, il « morale » e il suo contrapposto l'« immorale », siano ancora entrambi il prodotto di quella volontà creatrice o libera che può a buon diritto essere identificata con la moralità. In altre parole, può in noi lo Spirito volere così il bene come il male? E la nostra liberta è dunque libertá di fare il bene come di fare il male? Non nego; domando.

In Emanuele Kant, la volontà buona, che è poi la libertà, che è poi la ragione pratica, è quella che fa il bene, che cioè si determina unicamente per rispetto alla legge. E fu già osservato che il problema del male è, in E. Kant, assai negletto. Il male, sembra, lo fa l'inferiore facoltà di desiderare, con le sue inclinazioni, propensioni, tendenze, coi suoi bisogni e i suoi interessi. La ragione pratica, di cui intende parlare il Kant, non è quella ragione sofistica la quale coi suoi cavilli tenta qualche volta — com'egli stesso riconosce in più d'un luogo — di interpretare la legge nel modo più favorevole ai nostri comodi; ma va intesa, come abbiamo più volte dovuto

(1) Qui evidentemente non si fa alcuna distinzione tra il bene e il male in genere o « senza più » come avrebbe detto il Rosmini, non imputabili che alla sorte o alla natura, e il bene e il male « morali », imputabili all'uomo. Qui per bene e male si intende adunque bene e male morali. L'A. non tien conto nemmeno del fatto che spesso nel bene e nel male si mescolano stranamente l'« imputabile » e il « non-imputabile ».

convenire nel corso dei presenti Saggi, come Ragione universale o Ragione etica. Ma se l'inferiore facoltà di desiderare e la Ragione al servizio dei nostri interessi non sono la stessa cosa con questa Ragion pratica che è la libertà, se dunque esse che fanno il male non sono libere, come potremo essere responsabili del male?

« Può parere » scrive il Gentile « che la realtà morale « (bene o male) risulti da una doppia produzione: 1) produ- « zione che la volontà fa di sè stessa; — 2) produzione che « questa volontà, così prodottasi, farebbe della realtà morale ». Ma, avverte, non bisogna impigliarsi in distinzioni verbali ed astratte. E conclude che le due produzioni sono una produzione sola, perchè il bene o il male non è l'effetto dell'azione buona o cattiva, ma la stessa azione. « La consolazione che « la nostra parola amorevole apporta all'afflitto », egli dice, « non è un bene, in senso morale, per quell'effetto a cui esso « riesce nell'animo del consolato, ma in quanto quell'effetto « è prodotto dall'azione del consolatore, e rappresenta la con- « cretezza di quest'azione. Così l'omicidio è giudicato un male, « non guardando all'effetto, che è la morte della vittima, e « facendo astrazione dall'azione omicida; ma guardando a que- « st'azione che si compie in quella morte. Nè l'effetto può « staccarsi dalla causa, nè la causa dall'effetto; perchè non « c'è consolazione senza che un dolore sia alleviato, nè c'è « un omicidio, senza la morte di un uomo » (pag. 218).

D'accordo; ma è poi proprio indifferente in pratica, cioè oggettivamente, che l'intenzione, soggettivamente buona, del consolatore riesca o no ad un effetto positivo? E se per mancanza di « tatto », che in questo caso sarebbe una virtù morale, o per grossolanità, che può diventare una colpa, il preteso consolatore riesce, contrariamente alla sua maldestra intenzione, anzichè ad alleviare, ad inasprire per contro e inacerbire il dolore dell'afflitto? Il bene, pare a noi, consiste non solo nell'intenzione di farlo, non solo nell'atto, ma anche nell'effetto che se ne ottiene. In tanto è bene consolare gli afflitti in quanto effettivamente si alleviano così i loro dolori, in quanto effettivamente si diminuisce, sia pur di poco, l'opera

del male involontario o volontario, naturale o morale, in quanto almeno si contrappone al male fisico o morale un bene morale. Così pare almeno. Solo perchè può esistere un effetto di consolazione, possono esser buoni o lodevoli — dal punto di vista soggettivo — anche la semplice intenzione e il conato di produr quell'effetto, cioè la condizione o la causa prima di quell'effetto. Similmente, è proprio indifferente, al giudizio etico, non che ai fini del giudizio giuridico, se l'intenzione di uccidere ha avuto effetto? e persino la natura morale dell'ucciso? L'omicidio è un male, oltrechè in quanto rivela — sebbene non sempre — in chi uccide un animo cattivo e feroce, in quanto ancora spegne una vita, condizione prima di libertà, di moralità, in quanto lede il primo dei diritti, quello di esistere, in quanto offende la legge che è fondamento di tutte le altre, il rispetto all'essere.

E come non è indifferente — dal punto di vista soggettivo — che si uccida per passione, per calcolo, per avarizia, per crudeltà o per difendere sè stessi od altri dal disonore o dalla morte, così, ci pare, non è — oggettivamente — indifferente del tutto la persona dell'ucciso, la morte di un uomo! E' proprio lo stesso uccidere un galantuomo od un furfante? E la perdita del primo o del secondo sono un eguale danno?

Continua il G.: « l'atto della volontà non è altra cosa dalla « volontà. La volontà è quella che è nell'atto suo; onde si « dirà che Tizio è galantuomo soltanto in vista delle azioni « che egli compie, come quelle che realizzano il carattere mo- « rale della persona ». Questo modo di esprimersi, che sembra a prima vista sconvolgere i naturali sensi delle parole, ha la sua ragion d'essere nella necessità di reagire a quel modo d'intendere la cosa che pone da una parte la volontà come per sè stante e dall'altra gli atti della volontà medesima. Ma anche un galantuomo, uno che sia stato o che sia d'ordinario un galantuomo, può una volta *errare*. E' vero che « la volontà « non è una sostanza concepibile di là dagli atti in cui si « manifesta » ma è parimenti un fatto che noi possiamo e dobbiamo talora distinguere e infatti distinguiamo tra la generica attitudine a volere e i singoli atti di volontà. « Se gli atti son

« molti, mentre la volontà è una » sente anche l'A. il bisogno di spiegare, « egli è perchè non ci contentiamo di distinguere « i varii momenti della nostra attività volitiva; ma li consi- « deriamo, per un errore di cui ordinariamente non abbiamo « l'occasione di avvederci, come esistenti ciascuno per sè, « laddove essi non sono se non tutti connessi tra loro inti- « mamente nella realtà unica del nostro volere ». Questo è vero; ma ciò non toglie che noi possiamo e talora dobbiamo distinguere i singoli (molti) momenti del volere dall'unica volontà.

Ma se volere e atto di volere, conclude il G., sono lo stesso, quella produzione onde il volere produce sè stesso, produce il suo atto. Una volontà che non voglia, non è volontà, ecc...

Allora è volontà quella che vuole così se vuole il bene come se vuole il male: e, in entrambi i casi, la volontà è libera e buona, la volontà è il bene? Vediamo, senza fretta, se è questa l'interpretazione da dare al pensiero del Gentile.

« La volontà, dunque » egli prosegue « è sì creatrice della « realtà morale, ma in quanto è creatrice di sè stessa come « realtà morale. Per fare il bene essa deve far sè stessa; e « perciò non può fare il bene immediatamente; e perciò non « ogni volontà può fare ogni bene; benchè — se essa è volontà, « e il bene è bene, — debba pur farlo, e però poterlo fare ».

Queste prime parole trovano la loro spiegazione in queste altre che seguono:

« Ma per fare il bene, ogni bene, essa deve svilupparsi, « formarsi, costituirsi: infatti in questa sua formazione rea- « lizzerà il bene, ogni bene ». Dove sembra consacrato il principio che non la capacità di volere iniziale, che è data, che è in tutti noi, non ogni volontà, è la volontà buona, capace di porre la realtà morale; ma quella capacità prima crea in taluni la volontà del bene, vale a dire la volontà di volere il bene. E questa è dunque, anzitutto, opera di *riflessione*, quindi non può fare il bene immediatamente. Poichè deve prima formarsi, rafforzarsi, *liberarsi*. La volontà morale è dunque l'effetto di questa successiva formazione e *liberazione*?

In altre parole, la capacità di volere è data, iniziale; e questa è la forza di volontà che è in tutti — dalla quale

può scaturire la volontà buona che è di pochi. Esercitandola, con altrettanti singoli successivi atti del volere in cui noi in realtà vogliamo volere ciò solo che è bene, noi la educhiamo, la rafforziamo, la liberiamo. La volontà libera di fare il bene, la volontà buona è il frutto di codesta autoeducazione; ma se non avessimo in noi una capacità iniziale di volere, sarebbe vano pensarvi: come senza una, benchè piccola, iniziale provvista di forza nei muscoli non possiamo, sia pure con il costante esercizio, diventare atleti. Ma come negli esercizi corporali, abbiamo pur bisogno che altri ci insegni, oppure di scoprir da noi stessi, quali movimenti sono adatti e quali non sono adatti a conseguire lo scopo; così anche in morale qualsiasi esercizio del volere sarà esso egualmente sano, logico, utile, giusto, buono? Non avremo anche allora bisogno di chi diriga i nostri movimenti in vista del fine? L' A. nega che come tale la volontà possa « essere aiutata da altri a « realizzarsi », mentre pare a me, anche ad una buona indole nativa, qualora le venga a mancare una buona educazione o persino qualsiasi forma di educazione, e all'incontro la si circondi di un « ambiente » ostile ad ogni buona ispirazione, riesca da ultimo assai difficile il redimersi, od anche solamente il conservarsi. D'accordo, sì, che la volontà non può essere costretta. « Una educazione che costringa », (e l'autore soggiunge pure: « o tragga comunque al bene ») « può ottenere l'ese-« cuzione materiale, l' effetto astratto del bene, della buona « volontà, non l'atto in cui il bene consiste; come non c'è « sapienza di maestro che possa sostituirsi all'atto creatore del-« l'intelligenza dello scolaro per fargli capire la più semplice « delle proposizioni ».

Il paragone è giustissimo: ma resta sempre il fatto innegabile che vi son maestri che sanno provocare codesto « atto « creativo o creatore delle intelligenze » e maestri che non sanno affatto provocarlo; cioè maestri veri e falsi maestri. « Prima della volontà non c'è nulla che possa conferire alla « produzione del bene, che spetta alla volontà di produrre; « nè dopo di essa c'è bene che le sopravviva ». Ma perchè negare che altri possa anche essere aiutato a produrre in sè quella volontà che produce il bene? perchè negare che il bene

che la volontà fa, sia pure senza volerlo, si possa considerare come staccato dalla volontà che l'ha prodotto, possa recar con se « qualcosa » dell'ispirazione che l'ha dettato, per l'appunto come l'opera dell'intelligenza scientifica od artistica rimane e può essere ripresa, intesa, fruita da altre intelligenze all'infinito? La forza creatrice del bene, non meno delle attività creatrici del vero o del bello, ha la virtù di porsi fuori dell'io, in cui è sorta, in modo obbiettivo ed efficace, come esempio, come rivelazione sempiterni.

« La realtà morale, s'è detto, è il bene e il male. Dunque, « la volontà è bene e male insieme, ossia ora bene, ora « male? » ecco che l'A. si pone anch'egli il formidabile problema. Perchè si possa intendere la duplice fenomenologia del bene e del male, bisogna distinguere tra volontà e volontà. Il ragionamento caratteristico che segue si può riassumere così, tralasciando le proposizioni non essenziali: « il bene non « è il male, anzi il suo contrario; ma non immediatamente, « quasi che da una parte ci fosse il bene e dall'altra il male. « Il bene sta al male al modo di quell'opposto che si sosti- « tuisce al suo opposto: come il nero si sostituisce al bianco « nell'atto dello scrivere. Il bene è un processo, come s'è « veduto; è l'atto della volontà, e quest'atto, come ogni atto, « è in quanto prima non è: il suo essere è il cessare del suo « non essere; e tanto è, quanto cessa di non essere dell'atto « volitivo, che è realizzazione del bene, è intanto cessar di es- « sere del male; onde il bene è aderente al male come all'ele- « mento necessario della sua propria esistenza. Se male non ci « fosse, noi potremmo concepire un bene già tutto realizzato, « senza volontà; un bene in sè, che renderebbe impossibile la « bontà d'un uomo, se un uomo è buono volendo il bene. Un « bene tutto realizzato sarebbe cioè la negazione del bene; « ossia, appunto, il suo contrario ». (pag. 220).

« Orbene » egli conclude, « se questo è il rapporto del bene « col male, se il male non è altro che quel contrario del « bene, di cui questo trionfa in perpetuo nel suo processo di « attuazione, la volontà del male non può essere che la non « volontà del bene, la quale non è concepibile altrimenti che

« in funzione della volontà del bene. Ossia, solo in quanto « c'è una volontà del bene, c'è la corrispettiva volontà del « male, che è quella che la prima vince e annulla, ecc. ».

« Così si è risposto » egli sostiene, « alla domanda, se la « volontà sia male insieme e bene. La volontà è bene; ma « male è pure in quanto essa oltre ad essere se stessa, come « atto che è, e quindi perpetuo processo di autoproduzione, è « pure, il contrario di sè stessa. Si può dire che volere è « bene, e non volere è male, a patto di non considerare « astrattamente il non volere come qualcosa che stia per sè, « fuori del volere: ma come la base dello stesso volere ».

Ma con ciò, ci pare, ci sfugge ogni criterio di distinzione. Il bene e il male, di cui parliamo usualmente non hanno punto un senso morale. E del resto ci manca una rigorosa definizione così del bene e del male genericamente considerati in rapporto ai nostri bisogni, come del bene e del male morali, considerati cioè in rapporto ad un presupposto nostro iniziale bisogno etico, o ad una fondamentale volontà buona. O nel tentare una simile definizione, si cade inevitabilmente in una perenne tautologia (Vedansi i Saggi I, II, III). Se almeno il bene fosse qualcosa di positivo e il male qualcosa di negativo, si potrebbe intendere che cosa vogliano dire la volontà del bene e la non-volontà del bene, cioè la volontà del male. In Rosmini la volontà del bene è quella che vuol conformare la stima pratica alla speculativa; la volontà del male è l'arbitrio che ha l'uomo di non voler riconoscere la verità. Se per volontà s'intendesse, come in Kant, la sola volontà buona, si capirebbe che il male è frutto della non-volontà del bene, opera della semplice interessata facoltà di desiderare e difetto di capacità di volere; vera sconfitta della volontà di volere, ad onta dei propri interessi, sopra tutto il bene. Ma al modo che ci presenta la cosa l'A., come potremo noi riconoscere la volontà dalla non-volontà, visto che non la possiamo riconoscere dal suo oggetto? Volere la morte altrui sarà bene? E sarà male il non volere l'altrui disonore? I precetti morali sono positivi e negativi. Ammetto che talora è una semplice questione di forma, sì che la forma negativa può venir sostituita da una altra positiva e viceversa; ma resta il fatto che spesso la mo-

rale non ci comanda di volere, ma anzi ci inibisce l'azione, ci ordina cioè di non-volere, che è poi, se si vuole, un voler non-volere.

E se a qualche lettore venisse in mente che tutto ciò è un arzigogolare su le parole, senza mai affacciarsi alla realtà delle cose, badi che questo modo d'intendere il male richiede, secondo l'A., « una certa capacità non comune di muoversi « attraverso concetti rigorosi » e che esso è « ricavato dalla « immediata analisi della nostra comune considerazione della « coscienza morale. Ad esso si oppone però, » lo confessa anche l'A., « che il male non è qualcosa di astratto, ma una « realtà storica, concreta; non è il lato negativo del volere « attualmente voluto, ma un attualmente voluto anch'esso, allo « stesso modo che il bene. E come ci sono gli uomini buoni, « ci sono i cattivi; o almeno ci sono le azioni cattive accanto « alle buone » (pag. 221).

Tutto ciò è ben vero! e il lettore sa che ci siamo fatti sostenitori più d'una volta di queste vedute. Ma, secondo il G., questa opposizione nasce da un errore antico, ch' egli crede di confutare raccontandoci la storiella dello sciocco Mancini delle Facezie del Poggio, il qual Mancini nel numerare i suoi asini sempre si scordava di contare quello che aveva sotto. Chi infatti, conclude, vede il male senza vedere il bene in cui quel male è vinto e annullato, vede gli asini che ha davanti, non quello su cui è montato. Il male infine per lui, come pel Croce (Cfr. il Saggio IV pag. 105 e seg.), « non è, non può essere, male per se stesso. Quando il male « è male, egli è già morto nella coscienza purificatrice che lo « giudica ». Tutto questo è senza dubbio ingegnoso. Ma così fosse vero che giudicare il male volesse dire ucciderlo all'istante! e bastasse una sola « coscienza purificatrice » che lo supera, a tergere d'un tratto tutte le lacrime che il male ha fatto versare, a compensare tutti i torti, a rimediare a tutti i danni, anche morali, a cancellarne, insomma, fin le ultime traccie, rimettendo ogni cosa nel giusto equilibrio! Il guaio è che bisogna vedere dov' è codesta coscienza purificatrice! Che importa a me se altri riconosca che sono stato calunniato, quando egli non può con ciò che recarmi un qualche

sollievo, perchè già non può cancellare il fatto, di cui ho patito e forse soffro tuttora? Quel che importa si è che il calunniatore si giudichi e si penta, ma a tempo; ch'egli versi, dopo il fatto, lacrime di coccodrillo, m'importa, evidentemente, ben poco. Vorrebbe poi farci credere, come il Croce, che ogni calunniatore sia inconsapevole ed innocente o che una volta che sa e si giudica, smetta per ciò solo il proposito di calunniare e annulli in un punto gli effetti della calunnia? Ciò dipende dalla sua indole, dai suoi interessi e dai suoi fini. Lo stesso si può ripetere intorno al caso di « omicidio ».

Se l'intenzionale « omicida » si giudica, a tempo, e più non uccide, allora, sì, è vero che il male è superato dal bene; ma se, pur giudicandosi, vuole uccidere ed uccide egualmente? Che dunque tutte le volte che l'intenzionale « omicida » non si giudica e non agisce, e non distrugge in se il male giudicandolo, agisca inconsapevolmente e innocentemente? Che buona gente gli assassini!

« Che se talvolta il giudizio del male va a sua volta giu-
« dicato come la manifestazione d'un maligno gusto, che as-
« sapora la dolcezza dell'altrui inferiorità, anche allora il male
« è risoluto e annientato nel bene: non certo nel giudizio ma-
« ligno, ma nel giudizio di chi sente la malignità di quel
« tale giudizio » pag. 222.

E questo si chiama non già fare sfoggio di sottigliezza, ma il « muoversi attraverso concetti rigorosi...! » senza però comprendere che « il giudizio di chi sente la malignità di « quel giudizio » non distrugge affatto, se c'è, la malignità del giudizio medesimo.

« La volontà dunque è concepibile, secondo che deve con-
« cepirsi, come creatrice del mondo morale, soltanto se si
« pensa come creatrice del bene; e, come creatrice del bene,
« creatrice di se stessa ».

Si ha un bel volerla pensare come creatrice del bene ed essa ti creerà cionostante anche il male!

L'A condanna perciò ogni teoria morale, la quale distingua il bene dal volere, e ne faccia un presupposto del volere buono,

come le teorie intellettualistiche della cognizione distinguono la verità dalla mente che la conosce (1).

Ma sempre la mente conosce il vero? Conoscere vuol forse dire di necessità conoscere il vero? Non esiste più dunque l'errore? E allora perchè condannare quelle dottrine? Ma lasciamo la questione del vero e del falso, che per ora ci interessa assai meno; che cosa sarà il volere buono se non quello che o è il bene esso stesso, l'unico bene, il vero bene, o quello che vuole il bene; nel primo caso come nel secondo bisogna ancor sempre sapere che cosa è il bene.

Quella teoria che egli condanna, « il bene non potrà con- « cepirlo se non come *oggettivo*: non creato, anzi presup- « posto dallo spirito; che non potrà farlo, ma scoprirlo e « conformarvisi. Scoprirlo, sopra tutto ». No invece: il bene lo crea, lo fa, lo attua, lo pratica lo spirito, cioè la volontà che lo vuole, cioè la volontà buona; ma il bene è l'adempimento di doveri che sono dati dai rapporti reali tra gli uomini; è l'appagamento di bisogni che *sono*, anche se creati dallo spirito. E poichè le volontà si intrecciano, non sarà possibile ad ognuno di dominarle tutte, ma ben sarà necessario a qualcuno di conformarsi. In quanto poi a sapere quali bisogni dovremo appagare negli altri, come se fossero nostri e quali in noi come se fossero di altri, bisognerà davvero *scoprirlo* e non potremo già arbitrariamente sceglierli noi, col pretesto che la volontà nostra è creatrice del bene.

E del resto s'egli condanna una simile dottrina perchè non può concepire il bene se non come « oggettivo », non si potrà

(1) La verità anche per me è un rapporto, tra l'oggetto e il soggetto. Se esistesse una verità a sè fuori della mente che la conosce, non si chiamerebbe verità, ma realtà. Vero è ciò che sta colla mia mente in quel tale rapporto, che mi costringe all'assenso. Però io posso, per errore, assentire al falso, cioè a ciò che non ha alcuna realtà. Così, buone non sono le cose in sè, ma in quanto degne d'essere volute. Ma altri può volere il male: ossia ingannarsi sulla dignità vera e sul pregio delle cose. Comunque, deve esistere un fondamento alla verità come alla bontà; il nostro *particolare* spirito non le può creare interamente: creerà bensì l'opinione e la convenienza, non la verità e la bontà. E se le crea lo spirito in quanto *universale*, ecco l'oggettività che torna per un altro verso.

dagli avversarii condannare quella che non può concepire il bene se non come « soggettivo »? Se infatti il bene è tutto nella volontà che lo crea, e non si possono più distinguere gli atti della volontà e le loro conseguenze dalla volontà che li ha compiuti, — il bene e il male, anzi il bene da solo (perchè il male è sempre superato e tolto di mezzo), è una cosa intima del tutto, che non ha punto che fare col mondo esterno. Un appassionato giocatore si giudica, e non giuoca più. Ma il bene è tutto esaurito nella sua volontà di non giocare; se la famiglia sua ne trae qualche utile, questo è un fuor d'opera. Non si giudica, oppure si giudica, e vuol giocare lo stesso. Il male sta tutto in questa sua non volontà di non voler volere giocar più! Se la famiglia va in rovina, che importa, purchè trionfi la teoria!

Ma la dottrina vera non è quella conciliativa, in cui si faccia il debito posto così alle ragioni soggettive come a quelle oggettive e in cui oggetto e soggetto si fondano?

All'etica greca, afferma il G., sfuggì sempre la vera natura dell'atto morale, perchè alla filosofia greca sfuggì del tutto la praticità o creatività dello spirito e la realtà apparve sempre, in tutte le sue forme, come l'oggetto della contemplazione spirituale, e l'ideale umano quindi come un conformarsi a quella realtà in sè. Tutta quell'etica è un'etica eudemonistica, la quale, constatata la naturale tendenza dell'uomo alla felicità, riduce l'ideale della vita alla sapiente ricerca di questa felicità, la quale non è lo stato che l'uomo deve instaurare, anzi quello a cui deve tornare, poichè per insipienza se ne è discostato (donde il mito dell'età dell'oro, come punto di partenza, non punto di arrivo della storia umana)... Il più alto ideale della moralità antica è la semplice giustizia; che non è instaurazione di un ordine nuovo, ma conservazione di un ordine, naturale o ideale, preesistente all'atto che lo riconosce (1).

(1) Vedasi, a questo proposito, l'articolo di A. Gurrieri — « Il sentimento della Giustizia nei Tragici greci ». — *Rivista di Filosofia* 1916. Fascicoli IV e V.

L'etica eudemonistica è intellettualistica. Il suo bene non è l'oggetto della volontà (che produce il proprio oggetto); ma oggetto d'intelligenza (che presuppone, in quanto pura intelligenza, il proprio oggetto). Quindi anche è un'etica legalistica. Il suo bene è legge, come legge astratta: ossia, come legge presupposta dalla volontà, che deve eseguirla. Legge ideale per Platone, naturale per i Cinici, per i Cirenaici, per gli Stoici, per gli Epicurei, e già per i Sofisti, è sempre una determinazione trascendente l'atto morale: . . . un esemplare di vita divino e colmo di beatitudine: divino perchè beato.

Tutto ciò è certo ingegnoso e bello nella sua mirabile concisione. Lo credo anche vero, in massima. Tuttavia si potrebbero contrapporre, a queste del G., le osservazioni del Rensi sull'autonomia della morale stoica ad es. (1).

Sul valore della morale eudemonistica — considerata però non già storicamente, ma teoreticamente — si potrebbe qui ripetere l'osservazione già fatta nel Saggio precedente:

Se per felicità s'intende veramente quella cosa vaga e indeterminata che i singoli sognano come un ideale, che varia all'infinito dall'uno all'altro, allora essa non può dare alcuna linea di condotta etica, poichè è cosa del tutto egoistica ed immorale per definizione.

Se all'incontro per felicità s'intende non già questo ideale genericamente indeterminabile ed indeterminato, ma che pur si riduce a qualcosa di specifico e di concreto che ognuno sogna a *seconda* dei gusti suoi personali, ma piuttosto le condizioni ideali d'una felicità perfetta, universale, quale può convenire al saggio, nel quale cioè si contemperi colla propria la felicità altrui, questo può diventar allora un ideale parallelo all'ideale etico, e può abbracciare oltre la giustizia qualche forma simile alla carità.

La natura poi, di cui è qui parola, non è soltanto quella che ci serve da spettacolo, ma la stessa natura umana.

E allora non si capisce come anche questo *oggetto* non sia prodotto dalla volontà o meglio dalla ragione che è in noi.

---

(1) Vedasi G. Rensi: « Il principio comune della conoscenza e della morale », in *Rivista di Filosofia*. Anno VII. Fascicolo V.

In altre parole, anche quando l'uomo presuppone fuori di sè la legge che crede di eseguire anzichè di creare, non può che ricavarla da sè stesso. E' bello artisticamente e diventa perciò limpido logicamente il porre un'antitesi tra l'antichità e il cristianesimo, ma bisogna poi vedere se questa antitesi è fuori del nostro spirito soggettivo; se le cose sono proprio cambiate sostanzialmente, come se prima di Cristo non si abbiano ad incontrare che teorie eudemonistiche, epperò non morali, e dopo Cristo che dottrine autonomistiche, cioè morali.

All'A. pare che « il punto di vista proprio della morale è « conquistato col Cristianesimo, che scopre, si può dire, la « potenza e però la natura dello spirito, come attività crea- « trice del mondo che è suo, svalutando la legge » (è poi vero che l'ha svalutata?) « la quale è lettera morta fuori del- « l'amore, che è la vita stessa dello spirito; » quell'amore che sembra mancare ad E. Kant, pensatore cristiano; « e contrap- « pone lo spirito alla carne, alla natura, governata da quella « legge della felicità, che solo conosceva l'etica greca. » Ma anche gli stoici contrapponevano quello che è proprio del nostro Io (spirito) a quello che non gli è proprio; la virtù al mondo delle passioni fugaci; l'imperturbabilità del savio dinanzi alle sofferenze e ai mali esteriori. « E » continua il G., sempre riferendosi all'amore, « prega Dio che si faccia la sua volontà, « come quella che attinge la sua realtà nella volontà umana « fuori della quale è volontà che non salva l'uomo, non crea « il mondo morale » p. 224. Ecco in verità un'interpretazione del Cristianesimo che non potrà essere a tutti accetta ma che collima perfettamente con alcune vedute che esporremo in seguito.

« La volontà di Dio come quella che attinga la sua realtà « nella volontà umana . . . » Meditiamo ancora su queste parole. Certo il bene non potrà mai essere da noi concepito come qualcosa di sostanzialmente diverso da quello che ci par bene per gli uomini. Un bene inumano o disumano non è per noi concepibile. Il che non vuol dire che con questa idea non possa in nessun modo conciliarsi persino la morale del sacrifizio. Il pericolo massimo che affronta chi voglia concre-

tare l'idea generica del bene mettendolo in raffronto a bisogni, a fini, a necessità fisiche e morali da soddisfare, è quello d'essere immediatamente preso per un materialista, per un edonista; ingiustamente. Perchè altra cosa è il parlare del bene nella più generica accezione della parola, del bene materiale; e altro il discorrere del bene morale. Ai bisogni, alle necessità, ai fini della natura fisica e morale dell'uomo provvede la natura inconsciamente, o il caso; provvedono d'ordinario gli uomini stessi o inconsapevolmente o per altri fini e interessi diversi dal fine e dall'interesse etico. Il bene morale è quello pensato, voluto, attuato per puro *amore* del bene, quell'amore che così opportunamente ha tratto in campo il Gentile, che val più del dovere categorico kantiano; anche perchè può precedere, irriflesso, alla riflessione, può essere un sentimento originario più puro della stessa ragion pura che troppo spesso è impura, e vi intreccia i suoi sofismi; quell'amore, che è la vita dello spirito etico, ed è lo spirito della legge, e che vale perciò più d'ogni concetto o preconcetto della mente, più d'ogni formola astratta che la ragione sappia e possa creare, nell'orgogliosa sua presunzione d'esser perfetta!

Orbene, questo *bene morale* è qualche cosa che si potrebbe paragonare — non sembri troppo strano l'avvicinamento — a ciò che era etimologicamente non solo, ma storicamente, la filosofia (il che rivela ancora una volta appunto la natura profondamente morale di tutto il problema dello spirito, come produttore della scienza, dell'arte, della libertà), *amor di saggezza*. E' cioè *amor di bene:* quasi sete e fame di bontà. Ma come si ha da estrinsecare una bontà, che non si esplichi nell'estasi religiosa — altro amore, che come scrissi altrove, li abbraccia poi tutti e tre, come amor di verità, di bellezza, di bontà supreme, — se non cerchi di attuare qualche bene intorno a sè, qualche bene per noi attuabile, lenire qualche miseria, consolar qualche dolore, non solo, ma effettuar qualche poco di giustizia? Così il bisogno morale si appaga nell'appagare gli altrui bisogni, come se fossero nostri, ma non già solo per simpatia cioè per un sentimento, di cui siamo destinati a godere per riflesso i benefici effetti, ma per amor loro,

per amor del bene in sè; e i nostri stessi bisogni per semplice giustizia, come se fossero d'altri. Ma nel fare ciò la morale ci può spingere fino al sacrifizio di chi vince la sua ripugnanza per curare un lebbroso, di chi per amore di altri, della patria, si offre in olocausto; di chi pensa a sè, solo come a una creatura cui deve serbare un sacro patrimonio di dignità umana.

Il G. trova che « di questa nuova etica che si può dire « l' etica dell' amore di contro all' etica della saviezza, cioè « l'etica dello spirito di contro all'etica della natura » — antitesi forse vera in massima, ma che mi par sempre un poco artificiale — « e insomma la vera etica, intuita e proclamata « dal cristianesimo » — ma non sempre nè da tutti i suoi pretesi seguaci, per una parte dei quali anche questa dottrina si riduce a una teorica interessata che sposta il problema della felicità da questo a un altro mondo, — « il primo interprete « schietto nella storia della filosofia è quel Kant » che a me pare, sia detto in genere, così lungi dall' amore, e così intellettualista egli pure! « che è così male giudicato » continua il G. e « così male inteso dal Rosmini ».

Non è presentemente il mio compito l' indagare fino a qual punto si possa dire che E. Kant è stato mal giudicato e male inteso dal Rosmini. Esaminiamo per ora il pensiero del G. che del resto ben ne vale la pena.

« Egli pel primo vide che la volontà non può avere un « bene da compiere, ossia una legge, se non ha in sè questa « legge; se non è autonoma ». Parole d'oro codeste quando siano bene interpretate. A me pare, e forse erro, che debbano essere discusse e interpretate così: la volontà certo ha un bene da compiere; ma questa legge l'ha in sè: poichè la volontà di cui qui si discute, altro non è che la volontà morale: leggi: l'amor del bene; in quel senso che abbiamo di già spiegato. Quest'amore, se non c'è, se non nasce da sè spontaneamente in uno spirito, nessuno lo può educare. Ma se c' è, non si può rafforzare con nessun altro metodo, fuorchè coll'amore, colla persuasione o coll' esempio amorosi. Questo amor del bene, che crea la coscienza dell'uomo moralmente buono, è

analogo all' amor del bello che crea l' artista degno di tal nome, e all'amor del vero che crea il sapiente: storico, scienziato, o filosofo. Né è da confondere con quell'abusato « senso morale » dei sensisti, il quale altro non è che una speciale forma di sensività, cioè di suscettibilità personale nel provar piaceri e dolori, improvvise quanto ingiustificate inclinazioni e ripugnanze, dovute unicamente allo spettacolo delle umane azioni; senso eminentemente passivo e rare volte produttivo che può perciò incontrarsi, più o meno fuorviato, anche nel perfetto egoista, che non ha mai veramente conosciuto l'amore di cui parlo.

La volontà ha un bene da compiere. Se essa può esser buona all' infuori e indipendemente dal bene, non so allora davvero che significhi quell' epiteto di *buona* o per meglio dire di *benevola* che le si suole applicare. Bisogna creare allora una doppia logica, un doppio vocabolario: la logica della volontà buona, e la logica del bene che solo si può attuare nel mondo, soddisfacendo in coloro che soffrono quei bisogni appagando i quali non si creino nuovi malanni: il senso della parola bene in morale, ancora da inventare, e il senso comune della parola bene, come ognuno l'intende.

E. Kant poi ha visto che la volontà è autonoma. Forse non è stato il primo a vederlo, ma l' ha visto. Questo è indubbiamente il suo merito. Ma l'ha visto, perchè c'è, perchè è un fatto storico. A priori ha affermato quello che si può verificare « a posteriori ». Donde infatti l'uomo trasse la sua morale se non da se stesso? da quel tanto di « universale » che è in lui?

Il Cathrein stesso ammette che la legge non è tutta scritta, che non ci è tutta rivelata, che c'è una legge naturale che l'uomo trova in se stesso (1).

(1) E ciò deve fare poichè la legge, attinta forse da Mosè nella confessione dell' anima egiziana ad Osiride, è di necessità incapace ad includere tutti i casi. Si pensi, tra l'altro, che tra i comandamenti del popolare decalogo non è incluso il primo di tutti pel Rosmini, pel Kant, pel Wollaston; e cioè: « non mentire » poichè il « non dir falsa testimonianza » è evidentemente ben altra cosa.

Cfr. Pasquale D' Ercole - L' Antico Egitto e la Caldea come precursori dell' Ebraismo e del Cristianesimo in morale e religione. VI Congresso intern. di filosofia. - Bologna, aprile 1911.

Donde, in fondo, è qui tutta una questione di parole: ci figgiamo in mente ch'altri pone la legge fuori di sè, per potere trionfare facilmente nel combatterlo. Ma gioverebbe avvertire che la « natura » degli antichi altro non era che lo spirito stesso che si poneva come oggetto; l'oggetto, si sa, è sempre ancora il soggetto; e pare a me che E. Kant e il Rosmini si possano benissimo conciliare.

Autonomia poi « che nessun filosofo mai aveva affermato « (se ne togli un accenno, in Giordano Bruno, non coerente « però alla sua filosofia generale), benchè dall'antichità si « fosse richiesta la libertà del volere, come condizione (ratio « essendi) della moralità, e l'esigenza si fosse vivissimamente « accanita nelle dispute cristiane intorno al domma della « grazia. Il quale, mentre mirava a sottrarre l'uomo al do- « minio della natura, non riusciva ad unificare l'umana in- « dividualità della persona con questo soprannaturale prin- « cipio spirituale e liberatore ».

E ben a ragione spiega il G. che la libertà di cui si parla prima di Kant, è ben altra cosa dall'autonomia kantiana. Per quella la volontà è libera in quanto ha di fronte la legge e può conformarvisi o dissentirne. L'autonomia è la libertà del volere che è libero perchè non ha di contro a sè, ma in sè la legge, e non può non conformarvisi se realizza se medesimo. Il qual concetto, pare a noi, rende possibile l'identificazione della libertà e della necessità interiore. (Cfr. il Croce).

Quella libertà, continua il G., si lega perciò al concetto della dualità irriducibile di bene e volontà: l'autonomia è l'affermazione dell'unità radicale e inscindibile dei due termini. La vecchia libertà è attributo di uno spirito che non è spirito, perchè ha fuori di sè il bene, lo presuppone e però non può produrlo; laddove l'autonomia è l'attributo del vero spirito.

Senonchè — si potrebbe osservare — questo costringe il Kant a distinguere la volontà vera e propria dalla inferiore facoltà di desiderare, creando con ciò — e, come vedremo, non già a caso — due volontà; onde la dualità ritorna per un altro

verso. Lo scrivere che per la vecchia idea della libertà lo spirito ha di contro a sè e non in sè la legge, potrebbe anche essere in fondo un semplice modo di dire: e da capo si risolverebbe ogni cosa in una questione di parole. In realtà tanto quelli che si illudono di avere contro a sè una legge cui possono o no conformarsi, quanto coloro che credono di averla in sè anzi di crearla essi stessi, nella loro piena autonomia, non hanno in sè che una tendenza, un'aspirazione più nobile di tutte, il bisogno, l'amore del bene, da realizzare. Se questo bene fosse già realizzato, l'A. me lo insegna (Cfr. pagina 220), sarebbe la negazione del bene: se ognuno di noi avesse in sè il bene, più non lo cercherebbe: se la legge fosse in noi tutti chiarissimamente formulata, la vita dello spirito si ridurrebbe a un meccanismo. In noi non è che l'amor del bene; realizzarlo, vuol dire vivere la vita dello spirito, che non è poi soltanto la vita solitaria dell'anacoreta, ma la vita pratica, la comunione con altri esseri, una comunione di bontà. Il ritenere che il bene dobbiamo realizzarlo, entro di noi, dando alimento perenne al nostro amor di bene, e fuori di noi ad un tempo col fare qualche poco di bene, nel senso esterno della parola, anzi col fare ogni bene a noi possibile, cioè compiendo scrupolosamente tutti indistintamente i nostri doveri di giustizia come di carità, non vuol dire presupporlo e non poterlo più produrre. Abbiamo visto che del bene noi non conosciamo che le condizioni e le possibilità esteriori, dateci dai rapporti noti fra gli uomini e i loro bisogni, e tra i bisogni stessi fra di loro; il fare il bene vuol dunque sempre dire produrlo.

Molto giustamente osserva il G. che l'autonomia kantiana non va intesa, come la intende il Rosmini, quasi l'autonomia dell'individuo. Ma, si potrebbe da taluno osservare, se non è autonomia dell'individuo, da capo l'individuo non è autonomo, cioè non è libero. E quella che parla in noi di una legge da attuare, di un bene da realizzare, di chi sarebbe allora la voce?

Qui si esplica la necessità per E. Kant di dover distinguere due volontà. Supponiamo per un istante che la volontà debba essere individuale ed una, come ai più appare infatti. Essa si trova allora di fronte due vie:

La prima è quella dell'interesse. Vari sono tuttavia i modi e i gradi di esso: l'interesse, direi, animalesco e sensuale; e quello più proprio dell'uomo, in quanto può essere definito « un animale economico »; interesse individuale, personale, gretto; o interesse pur particolaristico, di gruppi o di casta, della famiglia, della classe, della regione, persino della patria, in quanto però questi interessi non siano appresi come aventi valore per sè, ma riferiti e subordinati ancora all' interesse egoistico, al tornaconto personale dell'ambizioso che li subordina ai suoi.

E' questa la via del bene egoistico, amorale, anzi immorale, del falso bene, del male. La volontà che vi si esercita è libera? Può parere: perchè la disinvoltura talora veramente mirabile, l'abilità spontanea, il calcolo assumono le apparenze della libertà. Può infatti sembrare che un uomo che con tanta costanza persegue un suo fine, da sacrificargli talora il suo riposo, il suo denaro, i suoi vizii, che dimostra tanta padronanza di sè, da rendere — sia pure per calcolo politico — la sua condotta formalmente irreprensibile e coerente, sia, debba essere libero. Ma, dirà E. Kant, quest'uomo non è libero, è schiavo dell'appetito, dell'interesse, di un bisogno, di un fine: il motivo delle sue azioni risiede sì in lui, ma non già nella parte migliore di lui, nella ragione sovrana, ma anzi nella sua parte peggiore: la vanità, la smania di dominare o qualsiasi altra passione egoistica.

Si potrebbe tuttavia notare: questo fine, qualunque esso sia, egli se lo pone: è un fine suo: per raggiungerlo, egli, creatura razionale, vede qual'è la via logica e vi si attiene scrupolosamente. Non si crea da sè la sua legge? e questa legge non è ancor essa universale e necessaria per tutti gli esseri ragionevoli che, come lui, si trovino nel suo caso e vogliano quel fine? Non è dunque libero e autonomo?

No, risponderebbe ancora E. Kant, perchè quello che egli vuole è sempre un fine particolare (il « particulare » anzi del Guicciardini) e del particolare non si dà morale. La condotta così intesa è un'arte, una sorta di tecnica: e il suo imperativo non è che condizionale. L'autonomia per E. Kant è quella della Ragione universale.

Il bene particolare non è che l'oggetto dell'inferiore facoltà di desiderare, direbbe ancora E. Kant; il quale soltanto ha troppo dimenticato che anche la facoltà inferiore di desiderare ha ai suoi servigi una *ragione*, non punto inferiore a quell'altra ragione pura che presiede alla volontà e che è una cosa sola con la volontà buona; e spesso di lei ben più accorta e pronta e tenace e abile e forte.

L'altra via quale sarà? quella del bene oggettivo, universale: che è oggetto della volontà buona o volontà del bene universale che si suppone essere in tutti noi. Questa sola è libera: e poichè questo fine non è particolare, ma universale, qui si può parlare di un imperativo categorico.

Senonchè, come si vede, seguendo codesta teoria, volendo cioè trasportare la dualità che è nelle cose — non potendola in nessun modo rimuovere — dalle cose in noi, si è tratti ineluttabilmente a sdoppiare l'individuo, che, come fu già osservato, viene ad essere due in uno: due ragioni, due volontà, due *io*, due spiriti; e anche il G. infatti parla del *vero spirito*. Quale dei due è il vero io? quello che tende al particolare o quello che tende all'universale? Ma se l'*io* che comanda imperativamente non è quello che deve, suo malgrado, obbedire, uno dei due non è libero; è nostra la voce del bene o è di un *altro* che parla in noi? (Cfr. in ciò l'opera del Rensi). Se l'io che comanda è il nostro vero io, noi non siamo che liberi di fare il bene. E il male chi lo fa? solo il corpo? ma abbiam visto che gli interessi non si riducono già solo agli istinti e ai bisogni dei sensi; è un *altro* in noi che fa il male? e allora come possiamo noi essere, del male che facciamo, responsabili? oppure, effettivamente, siamo sempre gli stessi, sempre noi a fare così il bene come il male, e sempre perciò liberi e responsabili — naturalmente con quei gradi e quelle restrizioni che è forza ammettere?

In realtà, pare a me, unica è la nostra volontà, unica la ragione, unico il nostro Io. E lo spirito nostro è libero, sia che si applichi al bene morale, come al bello estetico, e ancora alla ricerca della verità. L'autonomia dello spirito è morale, non solo nel senso ristretto della parola, ma nel senso che abbraccia tutte e tre le più alte forme della vita dello

Spirito: la morale, l'arte, il sapere. Questo osservarono l'Ardigò e il Tarozzi. E persino si può parlare di altre autonomie in sottordine, ma solo, come bene osserva l'Ardigò, figuratamente.

Di libertà e di autonomia vera e propria non si può parlare che in quei tre regni dello spirito; il che non vuol dire che solo i moralisti, gli artisti e i dotti si possano dire veramente liberi. Prima di tutto non sempre il moralista ha un senso del bene tanto squisito da non errare così in teoria come in pratica; è uomo come tutti gli altri. L'artista pure può avere un'idea falsa del bello e seguire un'estetica stravagante e spropositata. E il dotto stesso può perdere di vista la verità vera per inseguire vane chimere. Inoltre la verità, la bellezza e la bontà non sono, mi si perdoni la parola triviale, il monopolio di nessuno; ognuno, anche se gli siano ignoti i segreti della logica, può sentire tutto il pregio anche morale d'una verità inconcussa, d'una verità disinteressata e assoluta, superiore anzi a tutti gli interessi particolari, così alta e così pura, da ispirare financo l'idea del sacrifizio e del martirio. Ognuno adora una sua bellezza che sente di poter amare con la parte migliore di sè stesso; e a tutti si affaccia in pari tempo la potenza della bontà morale.

L'autonomia non è, no, dell'individuo: ma l'autonomia dello spirito nell'individuo si rivela, in quanto nello spirito concreto individuale s'incarna l'universale. Ma l'universale — e questa mi pare un'idea non trascurabile — non piglia in tutti noi la stessa identica forma, cosicchè quanto ha l'uomo in sè di sommamente pregevole e buono, (come le tre forme della coscienza: logica, estetica, etica), debba necessariamente ridursi ad una scolorita nota comune. No; perchè appunto l'universale si rivela in ciascuno di noi attraverso alla nostra individuale natura e per così dire si individualizza o si personifica in noi: giacchè non è vuota astrazione, ma concreta realtà. Talchè ciascuno ha la sua ragione, la sua volontà, la sua fantasia e con quelle pensa, agisce, s'esprime personalmente, più personalmente, quanto più è originale e libero. Onde non è nostro soltanto ciò che è più particolare a noi o ciò che diciamo, vogliamo, pensiamo quando parlano in noi

i nostri peculiari istinti, bisogni, interessi; ma anche quando parla per bocca nostra l'Ideale che in noi pensa ed agisce, il nostro pensiero, la nostra parola, la nostra azione prendono una *forma* nostra propria, dipendente in fondo dall'unità fondamentale del nostro spirito. La bontà di Fra Cristoforo ad es. non è quella del Cardinal Borromeo, per quanto ispirate entrambe alla stessa Norma; precisamente come la logica di D. Abbondio non è la stessa del Cardinale.

Non l'individuo adunque crea per sè una legge; il che sarebbe il trionfo dell'anarchia in morale come in estetica e in logica. Ma ogni individuo, con maggiore o minore penetrazione, con più o men felice espressione, scopre in sè, interpreta ed attua la legge — non mai rivelata in termini universali assoluti, non altrimenti scritta che nei cuori.

Il Rosmini stesso rileva — come riferisce giustamente il G. — che il carattere essenziale della legge morale, secondo Kant, è la necessità e l'universalità. La volontà di cui parla Kant, — insiste a ragione il G. — è la volontà universale; ossia la volontà bensì dell'individuo, ma in quanto universale.

Ma, come notammo altrove (1), la necessità e l'universalità non contengono necessariamente in sè il carattere morale. La legge di E. Kant è razionale, ma non morale. Egli, che pure ha parlato con tanta ammirazione della volontà buona, cioè a dire benevola, ha troppe volte dimenticato l'amore. I caratteri razionali della necessità e dell'universalità sono proprii di tutte le produzioni dello spirito razionale. Ciò che distingue le tre forme essenziali dello spirito sono i fini cui son rivolte: il Vero, il Bello, il Buono.

E. Kant e A. Rosmini, per noi, alla fine si integrano. Il primo non vuole definire il bene, vuole anzi trascurare l'oggetto e concentra tutta la sua attenzione sul soggetto: la buona volontà. E se egli pur fa qualche concessione alla dottrina dei fini e dei beni nella parte applicata, i suoi più logici e ferventi seguaci — che si potrebbero dire perciò: più kantiani di Kant — vorrebbero ridotta la sua dottrina a pura forma.

(1). Cfr. Nuova critica della morale kantiana.

Il secondo, il pensatore italiano, tutto buon senso, definisce il bene in genere e poi passa a studiare il bene morale in ispecie, e, senza trascurare il soggetto (la coscienza), vede tutta l'importanza dell'oggetto.

Già si sa, il bene oggettivo, universale è tale in quanto è voluto da una volontà buona, oggettiva, universale essa stessa. E questa è quella che vuole e ama quel bene. Quest'idea, che non si può esprimere se non con una tautologia, non si può spiegare altrimenti fuorchè forse col dire che è un'idea a priori, sintetica. Quell'universalità che il Rosmini pone nell'oggetto, il Kant la pone nel soggetto; ma è lo stesso. In fondo la morale, come l'arte, come la scienza, è il prodotto d'una eterna tendenza: all'infinito, all'universale, all'assoluto. Senonché nell'arte, è conato di creazione esteriore e interiore insieme di un prodotto atto a destare una, per quanto è possibile, incondizionata ammirazione, anch'essa, alla sua guisa, universale e necessaria; nella scienza, è sete di verità universali e necessarie; nella morale, è amore di un bene che possa sempre essere tale per ogni essere ragionevole.

Non è esatto — dice il G. — nè giusto, si potrebbe aggiungere — tacciare la morale kantiana di soggettivismo, come ha fatto il Rosmini. E molto opportunamente avverte che non si dee lasciarsi trarre in equivoco dalle parole, poichè il soggetto da cui il Rosmini giustamente non vuole lasciar dipendere la norma della condotta, non ha che fare col soggetto kantiano. Questo per Kant è la volontà avente una forma universale, onde per lui la materia esteriore è il soggettivo, e il soggetto diventa invece l'oggetto. Si vede che in Kant prevale il filosofo, lo scienziato al moralista. E' questo infatti l'ideale della scienza di raggiungere una forma universale! Nell'arte, come io credo pure in morale, anche se l'universale c'ispiri, l'atto prende la forma concreta e particolare. Lo scienziato tende ad esprimersi in un solo modo preciso, esatto: la legge universale. Un calcolo, un esperimento si ripeteranno, se esatti, in modo eguale. Ma ogni artista vero troverà l'espressione sua originale. E un atto morale non si copia, nemmeno; ecco forse la ragione perchè lo stesso Kant

ha potuto indicare la sorgente della ispirazione morale; l'Universale, e non ha voluto e forse potuto mai darcene un esempio!

Al contrario il soggetto, di cui parla il Rosmini, si contrappone alla volontà universale, perchè è l'Io che si determina di fatto, in quello che egli chiama « ordine delle realtà », cioè secondo l'*istinto* della felicità, che è il contrapposto dell'elemento morale, appunto a quel modo come il soggetto è di natura sua il contrapposto dell'oggetto. Non meno vigorosamente di lui, il Kant aveva contrapposto il principio universale dell'amor proprio, ossia della propria felicità, come fonte di tutti i principii *materiali*, e però empirici, soggettivi, particolari della condotta, alla volontà come principio d'una legislazione universale, che nella *forma* della sua universalità trova il fondamento della sua necessità (pag. 227).

Ma, secondo il G., la morale rosminiana s'avvantaggia su quella di Kant per la concezione dialettica della volontà, che il filosofo italiano introduce nel formalismo etico. Giacchè il formalismo kantiano può spiegare « il bene » (lo dice il Gentile questa volta), « ma non può spiegare il male; e quindi può « spiegare lo stesso bene soltanto come un bene astratto, che « non è bene vero, e non si può infatti determinare senza ri- « correre a un principio estraneo. La forma, come definizione « del carattere necessario e universale del puro volere, mi potrà « dire: *Opera in modo che la tua massima possa servire come « legge universale*, ma che cosa dovrò fare non potrà dirmelo. « Essa « è forma vuota; » parla ancora il Gentile « e tale Kant « la vuole, perchè egli non vede che la forma possa altrimenti « riempirsi che per una materia proveniente da altra sorgente. « La volontà, insomma, come semplice buona volontà, non « vuole niente, perchè vuole unicamente sè stessa (attuare sè « stessa). Il bene che ella vorrà, sarà a lei offerto dall'espe- « rienza di ciò che empiricamente è bene non per la volontà, « ma per quella che Kant dice facoltà di desiderare infe- « riore, ossia per l'appetito (per l'istinto della felicità, direbbe « Rosmini) ».

Ma è chiaro che se il bene dell'appetito potesse trasfor-

marsi in bene della volontà, cioè nella stessa volontà, la volontà dovrebbe già in sè avere il principio di questa determinazione. E concepita dualisticamente la volontà buona di fronte all'appetito, la volontà come principio di bene non può produrre se non bene, puro bene. Il quale essendo tale, non è bene concreto; giacchè, come s'è visto, il bene non può realizzarsi come atto di volontà se non come superamento del male. Una volontà radicalmente buona è incapace perciò di attuare il bene. E questo è il grande difetto del formalismo kantiano (pag. 231, 232).

La formola kantiana, scrissi anch'io, può parere la formola della razionalità di qualsiasi condotta. I Tedeschi d'oggi, sterminando le nazioni più deboli, potrebbero forse credere di « operare in modo che la loro massima possa servire come legge universale della natura »; nella natura infatti gli organismi più potenti non distruggono forse i meno potenti? e questa formola può parer vuota, perchè è infatti troppo generica e non particolarmente morale, e pare anzi le manchi la pregiudiziale etica, cioè un poco d'amore. Pare, dico, la formola della fredda razionalità della condotta. Senonchè non è difficile pensare quello che avrebbe detto E. Kant a sua difesa. Egli non intende già in questo senso la parola « natura » e soggiunge: opera in modo che tu possa in pari tempo *volere* — e come già notai altrove (1) — in questo elemento del volere, c'è la tendenza, l'aspirazione, il bisogno dell'animo buono, « che la tua massima possa servire di legge universale per ogni essere ragionevole » ed è così lecito di pensare che i Tedeschi d'oggi non possano per fortuna ritenersi i soli esseri ragionevoli in cui si esaurisca la razionalità *universale!* Perciò non è forse vero — e dico forse perchè riconosco quanto, in codeste interpretazioni d'un pensiero in sè oscuro e complesso, nè scevro di contraddizioni e di « misteri », sia facile di errare — non è forse vero che la volontà così concepita non voglia nulla: vuole agire in modo che la sua massima diventi legge universale, vuole cioè iniziare, produrre, creare nel mondo un ordine, che si suppone debba es-

(1) Cfr. Nuova critica.

sere buono, se non per sè, per qualcuno, o giudicato tale da qualcuno, perchè un ordine buono in sè non si capisce che cosa voglia dire. E qui è, secondo me, il difetto di E. Kant; di non aver compreso che se la volontà deve volere che il suo modo di operare possa diventar legge, deve cioè voler costituire, quasi direi, un precedente; deve perciò avere le sue brave ragioni; altrimenti essa non saprà mai nemmeno volere che quel suo pazzo modo di operare diventi legge universale. Bisogna pensare che noi viviamo e operiamo in questo basso mondo, di esso conosciamo pur troppo, se bene non sempre, le esigenze; in un altro mondo nulla sappiamo che cosa possa essere buono a farsi! E. Kant non vuole recare in mezzo neppure un esempio. E' comodo per lui, ma non per chi debba applicare in pratica la sua dottrina. Rechiamone noi uno: trovo un bambino abbandonato, lo raccolgo, prima di tutto perchè ne ho compassione (inclinazione naturale, che per E. Kant non ha che fare con la morale!) ma poi anche perchè penso: se tutti facessero così, quanti possono, non ci sarebbero più bambini abbandonati, sarebbe trovato il rimedio a un male; o sarebbe superato, come direbbe il G.; posso volere che in questo mondo diventi questa una legge universale! oh sì certamente: posso pensare persino che tutti gli esseri ragionevoli mi approverebbero? Credo bene di sì. In altre parole, il bene, cacciato dalla porta, rientra per la finestra; sia pure il bene della comune inferiore facoltà di desiderare; ma non è punto vero che ciò che empiricamente è bene sia tale solo per la facoltà di desiderare, o per l'appetito; nè tanto meno poi per l'appetito o l'istinto alla felicità propria dell'individuo moralmente operante. Qui sta l'errore. Ci sono nel mondo — lasciamo stare per ora il nostro microcosmo, la nostra persona — ci sono, indipendentemente da noi — esigenze, necessità, bisogni. Noi li facciamo nostri; e in quei tre modi differenti tante volte da noi prospettati, ma che forse è necessario ancora ripetere: *a*) con l'intelligenza, conoscendoli, e pensando a provvedervi, sia pur freddamente, con l'opera della sola ragione; *b*) col sentimento, provandone per simpatia, pena e dolore, finchè non siano soddisfatti e non vi sia provveduto; *c*) colla volontà,

provvedendovi senz'altro, senza cioè indugiarci troppo a far del sentimentalismo o dei raziocinii.

Ora in questo modo è chiaro che ciò che arbitrariamente, erroneamente è qui chiamato bene dell'appetito, (se mai non nostro), ossia il comune bene empirico, può benissimo trasformarsi in bene della volontà, cioè nella stessa volontà, perchè la volontà originaria dell'uomo che supponiamo buona ha davvero in sè il principio di codesta determinazione, perchè non vuol altro che questo, non s'appaga, non può appagarsi durevolmente, coerentemente, se non nell'esercizio pratico di quello che le pare, sia pure nei limiti concessi alla umana esperienza, il bene vero oggettivo. Questo volevo dire quando scrivevo (1) che il luogo geometrico del bene etico è lo stesso del bene comune.

E lo stesso si dica del vero e del bello. L'artista non crea una sua bellezza particolare, diversa da quella infinita bellezza che sarebbe dato ad ognuno di contemplare e di ammirare, se ne avesse l'animo. Anche il bello è ancor esso in relazione con i nostri bisogni o con le finalità delle cose, (Cfr. Kant: Critica del Giudizio) con un'intima loro rispondenza a codeste esigenze nostre e delle cose; la coscienza che misteriosamente lo avverte, ne è piacevolmente commossa; l'artista col suo divino tocco risveglia le coscienze assopite e dona loro il piacere dell'arte — piacere riflesso, disinteressato e spirituale, diverso sostanzialmente da quello grossolano, diretto, interessato e sensuale dell'appetito sóddisfatto; piacere trasportato dai sensi o dal cuore all'intelletto; dalla categoria dell'individuale, dell'incomunicabile, dalla sfera delle sensazioni, dei gusti, delle opinioni, alla categoria dell'ideale, dell'universale, alla sfera delle vibrazioni note soltanto ai puri spiriti.

Il sapere scientifico raccoglie e critica, purifica i concetti del sapere volgare, e attinge alle relazioni universali e necessarie, senz'altro interesse che l'amore del vero.

E questo è vero bene concreto; verità acquisita alla scienza; bellezza consacrata nell'arte; non un sogno della fantasia, o un'astrazione filosofica. Questo bene è vero superamento del

(1) Cfr. il mio « Problema del bene ».

male; come quel vero è superamento dell'errore; e quella bellezza superamento di bruttezza.

Passando, nel suo breve confronto, al Rosmini, il Gentile scrive:

« Il Rosmini, distinguendo tra oggetto e soggetto, ossia tra « il momento universale e il momento particolare del volere, « come tra momenti dello stesso libero volere, introduce nel « seno stesso della forma morale il principio della vita e del « movimento. L'universalità è presente nello spirito umano « come « scintilla del fuoco divino », e conferisce ad esso il « valore assoluto di fine ». L'uomo è per lui, spiega il Gentile, limitato a un tempo e infinito, misto di finito e d'infinito: elementi opposti che spiegano l'essenziale lotta che presenta in sè la natura umana a chi la contempla: nulla di più debole, di più misero — e nulla in pari tempo di più nobile, più eccelso, più venerando (1). Il soggetto umano è distinguibile, ma non divisibile in intelligente e sensitivo.

Di questa unità sintetica che è l'Io, di cui noi abbiamo già parlato, il Rosmini tiene assai più conto che il Kant non avesse fatto, cominciando dalla sua teoria del conoscere.

Non occorre ch'io dica che in tutte queste osservazioni che riassumo e nelle altre che debbo tralasciare unicamente per brevità e che l'A. svolge sullo stesso proposito, io concordo pienamente, lieto di vedere affermata in qualche cosa almeno la superiorità del pensatore italiano sul tedesco.

L'ultimo accenno alla teoria del conoscere, fa soggiungere al G., tra l'altre, le seguenti frasi che m'importa di notare, che anche il conoscere ha il suo valore morale; che nella Critica della Ragion pura non c'è posto nel problema dell'errore, ecc.

Infatti i tre regni dello spirito (conoscere, volere, sentire; scienza, morale, arte) sono così legati fra di loro che si possono ad ognuno di essi subordinare i rimanenti due; e tutti da ultimo alla Religione.

La scienza e l'arte subordinate alla morale ci suggeriscono

---

(1) « . . . l'uomo può restare soltanto al di sotto o al di sopra della bestia » scrive lo Schelling, op. cit. p. 75.

le questioni etiche della probità scientifica e della morale nell'arte. La morale e l'arte a loro volta debbono esser subordinate alla scienza, che ne ricava l'Etica e l'Estetica. La scienza e la morale, subordinate all'arte formano il vital nutrimento dell'arte medesima, che altrimenti s'isterilisce, se non si nutre di verità, se non s'infiamma d'amore.

L'A. trae dalla comparazione del fatto conoscitivo col fatto etico un pensiero importante, benchè possa parere, a tutta prima e a chi bene non lo intenda, paradossale: « Una cono-« scenza tutta necessariamente vera avrebbe lo stesso valor « d'una condotta tutta egualmente buona: cioè nessun valore; « perchè nella sua determinazione si dimostrerebbe vita na-« turale, non vita dello spirito. Il quale si distingue dalla « natura perchè processo libero; e verità, quindi; ma che « non è verità immediata e necessaria, ma verità che trionfa « dell'errore; e così secondo che s'è già visto, bene che ha « ragione del male ».

Infatti la perfezione, che ci poniamo dinanzi alla mente come un ideale da raggiungere e che non si può raggiungere mai, è una perfezione che *si fa*, e non già una perfezione bell' e fatta. Sull'imperfezione della perfezione, come è da taluni intesa, abbiamo già espresso il nostro parere. (Cfr. il Saggio V, pag. 124). Ed abbiamo parimenti più volte detto che dove non è contrasto, dove non è lotta, dove non è libertà, tutto si riduce a meccanismo (azione naturale, non vita dello spirito). Abbiam detto provvidenziale il fatto che non si conosca d'un tratto tutta la verità, non si possegga tutta la bellezza nè si apprezzi tutta la bontà (Cfr. le pagine 83 e 84).

« Una conoscenza senza errore non è conoscenza; ma na-« tura, meccanismo. E lo stesso si dica della virtù ».

Si potrebbe tuttavia avventurare qui un'osservazione laterale. La verità che uno spirito scopre trionfa in generale di un errore. Ma non è necesssario di concepire tale errore come proprio sempre dello stesso spirito che lo corregge. Quindi non è detto che lo spirito debba necessariamente procedere di verità in errore e di errore in verità con un'alternativa monotona e continua. Ma resta il fatto che spiriti più fe-

condi sono capaci così dei grandi errori come delle grandi discoverte. Il che si verifica egualmente nel campo morale; e la vita dei santi ce ne può fornire, come ho detto altrove, (1) le più eloquenti testimonianze.

Il procedimento mentale con cui stendiamo, sviluppiamo, determiniamo, delimitiamo il nostro pensiero è una sequela di affermazioni e di negazioni e ben più spesso di limitazioni, che sono in fondo vere e proprie correzioni. E il procedimento morale egualmente è una continua lotta per superare sè stesso.

Tali teorie, quando non siano bene intese, presentano però qualche pericolo; in quanto possono servir di scusa a chi trova in verità assai comodo di peccare e di ravvedersi per ricominciare da capo l'interminabile alternativa. Ma s'intende qui parlare della sincera lotta tra la verità e l'errore, tra la moralità e la passione o l' interesse, e non già della mera vicenda fisiologica dell' eccitamento e della stanchezza cui si abbandona senza lotta l'uomo nullo moralmente, il quale poi s'illude di riscontrare, nel riflesso psicologico di quella naturale e fisica vicenda, il morale spettacolo del peccato e del pentimento.

Secondo il Rosmini, c'insegna l' A., è da distinguere tra cognizione *diretta* e *riflessa*. La prima è opera della natura e immune da errore; apprensione sintetica dell' oggetto nel complesso dei suoi elementi indistinti; che la cognizione riflessa analizzerà e ricomporrà in nuova sintesi, per opera non dell'intelletto, ma della volontà. La possibilità dell'errore comincia qui, perchè non c'è errore se non dove l'uomo fa uso della propria volontà.

Così il Rosmini. Lasciamo il fatto che ci sono indubbiamente errori involontari, ma sono errori materiali, di cui generalmente non ci sentiamo affatto responsabili, se non ancora a causa della disattenzione o deficienza e negligenza di volontà che li ha lasciati accadere. Più importante è l'altro fatto evidentissimo, che risulta di qui, che l' uomo sente la responsabilità di tutti i suoi errori, in logica, in estetica, in

(1) Cfr. la mia Critica della morale kantiana, a pag. 105.

morale. Dunque è libero come soggetto pensante, come soggetto creante, come soggetto operante. E la libertà o l'autonomia non è solo *pratica* amenochè questo aggettivo non si estenda, come ben si potrebbe, a tutta l'attività scientifica, artistica, morale.

Di qui la teoria dell'assenso alla verità; donde la vera concretezza del conoscere stà nella moralità del conoscere. Il riconoscimento pratico dell'essere, che può parere ad un giudice superficiale un principio intellettualistico della morale, è invece fondato su una concezione antintellettualistica della coscienza (pag. 237).

Ma noi non possiamo seguire l'A. nella sua perspicua esposizione; e dobbiamo affrettarci a finire, con un'ultima osservazione: A pag 241 l'A. nostro scrive: «... il bene coin-
« cide con la verità; come la verità è un presupposto dello
« intelletto, questo bene c'è già prima che si voglia, e si può
« volere, perchè già è. Qui dunque non c'è senso di moralità,
« di produttività dello spirito. Quello che può fare di suo lo
« spirito, poichè il bene c'è già, quando egli opera, non è che
« il male ».

Strano! Se moralità è libertà, potenza creatrice dello spirito, e bene è quello che lo spirito crea, creando se stesso — il bene — in questa situazione, non può essere altro che male! Ed ecco, infatti, il Rosmini conchiudere che appunto quella che si dice forza pratica, l'umana libertà, è « questa ter-
« ribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cas-
« sare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e
« che non può distruggere, di crearci un idolo mostruoso e
« vano ».

Ma lo stesso G. afferma che non è qui il vero pensiero del Rosmini: « quel bene che qui apparisce come antecedente
« della volontà non è che la legge della moralità, non la mo-
« ralità stessa, il vero bene: e che diventa vero bene solo
« in quanto è voluto in quel rapporto, in cui s'è visto che pel
« Rosmini la moralità consiste, come unità di ideale e reale ». Tradotto tutto ciò nel nostro linguaggio, verrebbe a dire: è infatti la condizione del bene morale, l'intimo, non per se educabile, ma nativo, antecedente, bisogno o amore del bene;

il quale non avrebbe alcun modo di svolgersi, se l'intelletto non gli scoprisse e mostrasse le occasioni e le condizioni del bene, cioè i bisogni che vogliono essere soddisfatti, la materia etica. Allora esso veramente è, o meglio si fa, quando attuando se stesso, crea fuori di sè la soddisfazione che è bene reale ed entro di sè l'autosoddisfazione propria che è bene ideale o morale.

---

## ERRATA-CORRIGE:

Nella composizione della presente opera sono occorsi i seguenti errori tipografici:

| | | | |
|---|---|---|---|
| a pag. 29, linea 34ª, | delle sua etica | in luogo di: | della sua etica |
| » 35, nel titolo del Saggio, | etica Rosminiana | » | Etica rosminiana |
| » 85, nella nota, | morale Kantiana | » | morale kantiana |
| » 121, ultima linea, | incosci | » | inconsci |
| » 143, nella nota, | Morale Kantiana | » | Morale kantiana |
| » 152, linea 20ª, | brene | » | breve |
| » 157, linea 3ª, | il gretto, formalismo | » | il gretto formalismo |
| » 157, linea 13ª, | ossequienti | » | ossequenti |
| » 159, nella nota, | Vauvenargnes | » | Vauvenargues |
| » 162, penultima linea, | formolano | » | formulano |
| » 198, ultime due linee, | Vedasi | » | Vedansi |
| | politca | » | politica |
| | Cultura filosofia | » | Cultura filosofica |
| » 291, n. 14, | intelettualisti | » | intellettualisti |
| » 292, n. 23, | Ai Principii | » | ai Principii |
| » 321, linea 3ª, | facendosi | » | facendoci |
| » 342, linea 24ª, | di non essere dell'atto | » | di non essere. Sicchè l'essere dell'atto |

## DELLO STESSO AUTORE

1. *L'Infinito*, di G. Leopardi (Commento estetico). Salò, Conter. 1891.
2. *Saggio di commento estetico al Leopardi*. Un vol. di pag. 276. Salò, Devoti, 1892. — L. 1,80.
3. *Che cos'è la Storia?* Estratto dagli « Atti della R. Accad. d. Scienze di Torino », vol. XXX, 1894.
4. *La Critica letteraria*. Estratto dal « Giornale storico della letteratura italiana », vol. XXV, pag. 370.
5. *La Storia nell'educazione*. Un vol. di pag. IX-171. Torino, Loescher, 1896. — L. 3,50.
6. *Del patetico e del ridicolo in relazione coi sentimenti di simpatia e di antipatia* (Lettura). Torino, Roux e Frassati, 1897. — L. 0,50.
7. *Classificazione delle scienze*. Un Manuale di pag. XVI-292, con 12 tavole e tre indici. Milano, Hoepli, 1899. — L. 3.
8. *Tra il Galateo e la Morale*. Estratto dalla « Rivista d'Italia », fascicolo 9°, 1900.
9. *La Teoria dei Bisogni*. N. 23 della « Piccola biblioteca di scienze moderne ». Un vol. di pag. 198. Torino, Bocca, 1900. — L. 2,50.
10. *Paralipomeni alla Teoria dei Bisogni*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, luglio 1901.
11. *L'oggetto della morale secondo G. Wollaston*. Un vol. di pag. 46. Torino, Clausen, 1902. – L. 1.
12. *Sul riordinamento delle Facoltà di Lettere e Filosofia*. Estr. dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, febbraio 1902.
13. *Il tipo psicologico della Francesca di Dante*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, ottobre 1902.
14. *Dei doveri verso di noi medesimi secondo lo Schopenhauer*. Estratto dalla « Rivista di filosofia e scienze affini ». Bologna, dicembre 1902.
15. *La dottrina della legge naturale in Volney*. Un vol. di pag. 83. Torino, Clausen, 1903. — L. 1,50.
16. *La definizione della filosofia*. Torino, Clausen (Hans Rinck succ.) 1904.
17. *La Storia e la Preistoria*. Roma « Rendiconti della R. Accad. dei Lincei », vol. XIV, serie 5ª, fasc. I, 1905.
18. *Il Problema del Bene*. (Ricerche su l'oggetto della Morale). Torino, Hans Rinck (Fratelli Fiandesio succ.), 1907. Un vol. di pag. 246. — Lire 5.
19. *In Inghilterra* (note di viaggio). « Nuova Antologia ». Roma, 1° settembre 1907.
20. *I temi di componimento per le nostre scuole*. « Nuova Antologia ». Roma, 1° ottobre 1907.
21. *Sull'origine del Comico*. Estr. dalla « Cultura Filosofica », anno IV, fasc. IV. 1910.
22. *Nuova Critica della Morale kantiana in relazione colla Teoria dei Bisogni*. Un vol. di pag. 308. Torino, Bocca, 1914. — L. 8.